

Annemarie Etter

**DIE ERZÄHLUNG
VON MANU
UND DEM FISCH**

Die beiden ältesten Versionen
der indischen Flutsage

Habilitationsschrift zur Erlangung der Venia Legendi an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, eingereicht März 1988.

Elektronische Version Februar 2016, ©Annemarie Etter

Inhalt

Abkürzungen	6
I. Einleitung	7
II. Allgemeines	10
A. Feuer und Wasser als Elemente der Zerstörung	10
B. „Eigentliche“ und „uneigentliche“ Flutsagen	15
C. Die Sage im Vergleich mit ausserindischen Flutsagen	20
1. Der Vergleich mit den vorderasiatischen Flutsagen	21
a) <i>Der Flutheros</i>	22
b) <i>Die Ursache der Flut</i>	26
c) <i>Das rettende Fahrzeug</i>	31
d) <i>Wen das Schiff aufnimmt</i>	32
e) <i>Die Landung des Schiffes</i>	33
f) <i>Das Dankopfer</i>	33
g) <i>Der Fisch als Retter</i>	33
2. Der eventuelle Einfluss anderer ausserindischer Sagen	37
a) <i>Der Fisch als Retter</i>	42
b) <i>Das Horn des Fisches</i>	45
3. Zusammenfassung	47
III. Die Flutsage in den Brāhmaṇatexten	48
A. Die erste Bezeugung	48
B. Die Sage im Śatapatha-Brāhmaṇa	53
1. Der Kontext	53
2. Śatapatha-Brāhmaṇa I.8.1	57
3. Die Kaṇḍikās 12-44	59
4. Die Kaṇḍikās 1-11 (Die Flutgeschichte)	72
5. Die Charakterisierung der Iḍā als Person und Sache	82
a) <i>īḍ- und īḍā- im Ṛgveda</i>	82
b) <i>Das Wortfeld von īḍ-</i>	83
c) <i>Das Wortfeld von īḍā-</i>	85
d) <i>īḍā- in der Vājasaneyi-Saṃhitā</i>	91
e) <i>īḍā- in der Taittirīya-Saṃhitā</i>	93
f) <i>īḍā- im Śatapatha-Brāhmaṇa</i>	99
6. Die Bedeutung der Flutsage innerhalb des Śatapatha-Brāhmaṇa	101

IV. Die Flutsage im Mahābhārata	107
A. Der Kontext	107
B. Die Einbettung der Flutsage in den Text	115
C. Die Erzählung in MBh III.185	117
1. Die Gestalt des Manu	117
2. Das Verhältnis von Manu und dem Fisch	125
3. Die Prophezeiung der Flut	127
a) <i>pralaya-</i>	128
b) <i>samprakṣāḷana-</i>	129
4. Die Anordnungen des Fisches	130
a) <i>Das Schiff</i>	130
b) <i>Die Ṛṣis</i>	130
c) <i>Die Samen (bījāni)</i>	133
5. Rettung und Landung	136
6. Der Fisch gibt sich als Brahmā zu erkennen	137
7. Die Neuschöpfung	142
8. Die Bezeichnung der Flutsage als <i>mātsyakaṃ nāma purāṇam</i>	143
9. Das Śravaṇaphalam	144
D. Die Flutsage im Zyklus von Entstehen und Vergehen	146
1. Der Inhalt der Kapitel III.186-189	146
2. Der Zusammenhang zwischen MBh III.185 und III.186-189	149
3. Die Manvantaras im Mahābhārata	150
E. Ilā im Mahābhārata	153
F. Die Kūrma- und die Varāha-Erzählung als Flutsagen?	155
1. Die Schildkröte	155
2. Der Eber	156
V. Gründe für die Aufnahme in das jeweilige Textkorpus.	158
A. Die Hackersche Inklusivismusthese	158
B. Überlieferung und Kontinuität	165
C. Die Funktion der Erzählung	169
D. Die Wahrheit des Mythos	173
VI. Ausblick	179
VII. Anhang	181
A. Übersetzung längerer Fluttexpte	181

Śatapathabrāmaṇa I.8.1.1-44	181
Mahābhārata (krit. Ausgabe) III [Vanaparvan], 185.1 ff.	191
Kāthaka-Saṃhitā XI.2	197
Taittirīya-Saṃhitā I.7.1-2	200
Taittirīya-Saṃhitā II.6.7	203
Agni-Purāṇa II (Matsyāvatāraṇam)	205
Bhāgavata-Purāṇa VIII.24	207
MatsyaPurāna I-II	214
Bhaviṣya-Purāṇa III.1.4.43-60	221
B. Literatur	223
1. Texte und Übersetzungen indischer Werke	223
2. Übrige Literatur	226

Abkürzungen

a) Indische Texte

AP	= Agni-Purāṇa
AV(Ś)	= Atharvaveda-Śaunaka-Saṃhitā
AVP	= Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā
BhG	= Bhagavadgītā
BhP	= Bhāgavata-Purāṇa
KS	= Kṛṣṇa-Yajurveda-Kāṭhaka-Saṃhitā
KŚS	= Kātyāyana-Śrauta-Sūtra
MBh	= Mahābhārata
MS	= Maitreyanī-Saṃhitā
MŚS	= Mānava-Śrauta-Sūtra
RV	= Ṛgveda-Saṃhitā
TS	= Taittirīya-Saṃhitā
VS(M)	= Śukla-Yajurveda-(Mādhyandina-)Vājasaneyi-Saṃhitā
ĀśGṛS	= Āśvalāyana-Gṛhya-Sūtra
ĀŚS	= Āpastamba-Śrauta-Sūtra
ŚB	= Śatapatha-Brāhmaṇa. Wenn nichts anderes vermerkt, wird damit die Version der Mādhyandina-Sakhā bezeichnet.

b) Zeitschriften und Reihen

AITM	= Ancient Indian Tradition and Mythology
IJ	= Indo-Iranian Journal
JAOS	= Journal of the American Oriental Society
OUP	= Oxford University Press
RhM	= Rheinisches Museum
SBA	= The Sacred Books of the Aryans
SBE	= Sacred Books of the East, translated by various Oriental Scholars. Oxford University Press.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

I. Einleitung

Die Erzählung von Manu und dem Fisch ist eines jener indischen Themen, die in Europa schon früh Beachtung fanden und mit denen sich nicht nur Indologen auseinandersetzten. Seit Franz Bopp die Episode aus dem Mahābhārata ins Deutsche übersetzte,¹ war sie nicht mehr nur jenen zugänglich, die sich mit Sanskrit befassten, einer Sprache, deren Studium damals noch mit grossen Schwierigkeiten verbunden war. Als dann, etwa fünfzig Jahre später, im Mai 1873, George Smith der aufsehenerregende Fund des babylonischen Sintflutberichtes aus der Palastbibliothek Assurbanipals in Ninive gelang, lag es nahe, diesen Text nicht nur mit dem biblischen Flutbericht zu vergleichen, sondern auch der Frage nachzugehen, ob nicht die mesopotamische Flutsage als Vorlage für die ähnlich gearteten Erzählungen der Klassischen Antike und eben auch des alten Indien gedient hatte. Wenn um die Jahrhundertwende von der indischen Flutsage die Rede war, dann geschah es vor allem unter diesem Aspekt. Viele Argumente für und gegen eine Entlehnung der indischen Flutsage wurden vorgebracht; doch gelang es offensichtlich keiner Seite, die andere von der Richtigkeit ihrer Auffassungen zu überzeugen.

Dass die indische Literatur selbst mehrere, voneinander doch wesentlich abweichende Versionen der Erzählung von Manu und dem Fisch aufwies, war ebenfalls schon länger bekannt. In seinem Werk „Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa“ hat A. Hohenberger neben den längeren Fassungen aus den Purāṇas auch die beiden Versionen des Śatapatha-Brahmaṇa und des Mahābhārata nicht nur wiedergegeben, sondern sich auch zum gegenseitigen Verhältnis der einzelnen Erzählungen kurz geäussert.² Dabei ging es ihm aber vor allem um die Feststellung des relativen Alters der Sage im Matsyapurāṇa gegenüber derjenigen im Mahābhārata und im Bhāgavatapurāṇa. Einen detaillierten Vergleich der Versionen nahm er nicht vor.

¹ F. Bopp, Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahabharata. Berlin 1829.

² A. Hohenberger, Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa, 24 ff.

Die vorliegende Arbeit schenkt dem Problem der eventuellen Entlehnung der indischen Flutsage zunächst ebenfalls Beachtung.³ Ihr Hauptaugenmerk richtet sich aber nicht so sehr auf die Beziehungen zwischen dem alten Indien und ausserindischen Kulturbereichen, sondern vielmehr auf die beiden ältesten Versionen der Flutgeschichte im indischen Raume selbst. Nebst einer detaillierten Analyse ihres Inhalts steht die Frage im Vordergrund, wie sie in den jeweiligen Kontext eingebettet sind. Daraus wird zu ermitteln versucht, welches ihre besondere Funktion und Bedeutung innerhalb des Textganzen sein mag.

Die einzelnen Fassungen der Flutsage – sie sind, einschliesslich der purāṇischen Versionen, im Anhang in Übersetzung wiedergegeben – sind zwar auch für sich genommen von einigem Interesse. Es muss aber als glücklicher Umstand angesehen werden, dass sie uns jeweils in einem Textkorpus überliefert sind, das, wenn auch in durchaus verschiedener Weise, sehr viel beiträgt zum Verständnis der religiösen Anschauungen, die sich ebenso gewandelt haben wie die Erzählung selbst. Dadurch können der Stellenwert der Sage und ihre Bedeutung für den Zuhörer zu der Zeit, da sie dem Textganzen einverleibt wurde, viel genauer erfasst werden, als dies bei einer isolierten Bezeugung der Fall wäre. Dies bedingt allerdings, dass der nähere und weitere Kontext, in welchem die Erzählung erscheint, in die Untersuchung einbezogen wird. Da indessen die Literatur sowohl zum jeweiligen Gesamttext als auch zu Einzelproblemen spärlich ist – so sind, um nur ein Beispiel zu nennen, zu der Gestalt des Manu weder für das Śatapatha-Brāhmaṇa noch für das Mahābhārata Arbeiten vorhanden –, erweist es sich als notwendig, auch manchen Einzelfragen nachzugehen, welche auf das Ganze der jeweiligen Werke Bezug haben. Nur dadurch kann mit einiger Wahrscheinlichkeit genauer erfasst werden, was die Flutsage in den beiden Texten über ihren unbestreitbaren Unterhaltungswert hinaus an Wesentlichem enthält.

Es wäre natürlich wünschenswert, der Erzählung von Manu und dem Fisch auch in den Purāṇas in gleicher Weise nachzugehen. Doch muss dies einer weiterführenden Untersuchung vorbehalten bleiben.

Flutsagen, wie sie von alten und fernen Kulturen überliefert sind, üben auch in unserer Zeit auf viele Menschen eine Faszination aus, und zwar

³ Vgl. das Kapitel II. C, S. 20 ff.

sehr oft ohne dass ein Bedürfnis besteht, das Alte oder Fremde, das Andersartige auch zu erkunden und zu verstehen. Sie gehören damit heute letztlich in den Bereich der ‚fiction‘, jener auch im Trivialen so beliebten Gattung, die in Literatur, Comics und Film ihren Ausdruck findet. Ihre Anziehungskraft liegt dabei wohl im ganz Anderen, in der Tatsache, dass sie eine Vorstellungsebene berühren, die uns eben letztlich nicht zugänglich ist, da wir gelernt haben, als wirklich existent nur das zu akzeptieren, was uns Wissenschaft und Technik zu erklären vermögen. Wirklich glauben wird man diese Geschichten nicht, obwohl die Phantasie vielleicht mit dem Gedanken spielt, dass es einmal so geschehen sein könnte oder in Zukunft geschehen werde.

Wir wissen aber, dass die Flutsagen an dem Orte und in der Zeit, da sie entstanden und lebendig waren, nicht etwas Andersartigem Ausdruck verliehen, nicht etwas, das sich in einer Welt abspielte, die verschieden war von jener, welche die Menschen als wirklich begriffen. Der direkte Zugang zum Denken und Fühlen jener Menschen ist uns heute sicher verwehrt, da unsere eigenen Vorstellungen, die wir nicht einfach abstreifen können, ein unüberwindbares Hindernis bilden. Bei der indischen Flutsage bleibt uns aber ein Weg offen, der es uns erlaubt, uns an die Dinge heranzutasten: Durch das Studium des literarischen Umfeldes können wir weitgehend eindringen in die Vorstellungswelt jener Zeit und so verstehen, was diese Erzählung über ihre rein äusserliche Form hinaus aussagte und mitteilte. Dies zu ergründen hat sich die vorliegende Arbeit zum Ziele gesetzt.

II. Allgemeines

A. Feuer und Wasser als Elemente der Zerstörung

Zwei Elemente, zwei Naturgewalten sind es vor allem, denen die Menschheit immer mit Furcht und Faszination gegenübergestanden hat: das Feuer und das Wasser. Beide sind Quell des Lebens ebenso wie der Zerstörung. Doch wenn die Rede ist von einem Ereignis, welches das ganze Menschengeschlecht aulöscht, dann scheint es beinahe immer das Wasser zu sein, welches von noch erschreckenderer Gewalt ist als das Feuer.

Allerdings gibt auch die Gefahr riesiger Feuersbrünste Anlass zu Angst und Schrecken, die sich in Erzählungen über verheerende Brände niederschlagen. Die Flutgeschichte der Klassischen Antike weist darauf hin, dass selbst die Götter nicht imstande waren, das Ausmass einer Feuersbrunst zu kontrollieren.⁴ Das Alte Testament beschreibt in der Geschichte von Sodom und Gomorrha⁵ wie ein Feuer- und Schwefelregen über die beiden Städte niederfällt und alles Leben darin auslöscht. Doch gerade hier zeigt sich auch eines der typischen Merkmale von Erzählungen über grosse Brandkatastrophen, mögen diese nun in religiösen Texten oder in Volkssagen auftreten: Das Feuer bringt zwar oft einer grösseren Gruppe von Menschen Tod und Verderben, doch es erfasst nie das ganze Universum. Selbst in den Schreckensbildern der Offenbarung Johannis⁶ ist das Feuer nur eine von vielen Plagen, welche die verderbte Welt heimsuchen.

Gerade im Zusammenhang mit einer alles zerstörenden Flut hat allerdings auch das Feuer oft eine bestimmte Funktion. Es kann sich als eine erste Plage vor der grossen Wasserflut über die Welt ergiessen, wie dies etwa im Popol Vuh in Form brennenden Harzes geschieht,⁷ oder das alles überdeckende Wasser ist selbst eine feurige Flut.⁸

⁴ Vgl. Ovid, *Metamorphosen* I.253 ff. Zeus wählt die Flut statt eines verheerenden Weltenbrandes, aus Furcht, damit auch den Himmel und die Weltachse in Brand zu stecken.

⁵ Genesis 19.

⁶ Offenbarung 8.7; 8.17; 16.8-9; 18.8

⁷ Popol Vuh, 36.

⁸ Vgl. dazu etwa die Sagen der Wogulen Nr. 2/5, in: Walter Anderson, *Nordasiatische Flutsagen*, 6 ff.

Ähnlich verhält es sich in der indischen Literatur. Schon in den ältesten Texten wird der schreckliche und gefährvolle Aspekt Agnis, der bedeutendsten Gottheit neben Indra, nicht ausser Acht gelassen. So etwa, wenn es in RV IV.6.6 ab heisst:

bhadrá te agne svāinika saṃdṛḡg
ghorāsya sató viṣunasya cāruḥ
 Angenehm ist dein Anblick, schöngesichtiger Agni, lieb auch
 dann, wenn du (einmal) von anderer Art und schrecklich bist.

Bei der vollständigen Vernichtung der Welt hat das Feuer oft einen wichtigen Anteil, doch ist es nie die einzige und letzte Gewalt, die alles Sein zum Erliegen bringt.

Im Mahābhārata wird an mehreren Stellen von einem unterseeischen oder dem Feuer der Unterwelt gesprochen, das am Ende eines Zeitalters emporsteigt, um die Welt zu zerstören. Ein Feuer, das unterhalb des Meeres in der Dämonenwelt liegt, wird etwa in I.19.6 erwähnt, wo der Ozean unter anderem so beschrieben wird:

pātāljvalanāvāsam asurāṇāṃ ca bandhanam
bhayaṅkaraṃ ca sattvānāṃ payasāṃ nidhim arṇavam
 (Die beiden⁹ sahen den Ozean) den Standort des Feuers der
 Unterwelt und das Gefängnis der Asuras, schreckbringend für die
 Wesen, das wogende Gefäss der Wasser.

Dieses Feuer kann, wie in MBh V.97.17-19 auch aus einem in der Unterwelt liegenden Ei hervorgehen:

*aṇḍam etaj jale nyastaṃ dīpyamānam iva śrīyā/
 ā prajānāṃ nisargād vai nodbhidyati na sarpati//
 nāsya jātiṃ nisargaṃ vā kathyamānaṃ śrṇomi vai/
 pītaraṃ mātaraṃ vāpi nāsya jānāti kaś cana//
 ataḥ kila mahān agnir antakāle samutthitaḥ/
 dhakṣyate mātale sarvaṃ trailokyaṃ sacarācaram//*

⁹ Die Rede ist hier von den beiden Schwestern Kadrū und Vinatā, den Töchtern Prajāpatis und Gemahlinnen Kaśyapas.

In dem Wasser ist dieses Ei niedergelegt, das gleichsam leuchtet in seiner Schönheit und das bis zur Erschaffung der Geschöpfe weder zerbricht noch sich bewegt.

Nie habe ich etwas erzählen hören von dessen Geburt oder Erschaffung; noch kennt irgendeiner dessen Vater oder Mutter.

Daraus geht aber in der Endzeit ein grosses Feuer hervor und verbrennt die ganze Dreiwelt mit Lebendem und Leblosem, o Mātali.

In dem philosophisch wohl bedeutendsten Teil des Mahābhārata, dem Mokṣadharmas des Śāntiparvan, wird in einem Kapitel eine Darstellung der Zerstörung aller Dinge gegeben, in welcher sowohl Feuer als auch Wasser als Zerstörungskräfte wirken, ohne dass eines von ihnen die endgültige Auflösung herbeiführt:

MBh XII.300

1. Yajñavalkya sprach: Ich habe die Aufzählung der Schöpfung aller Prinzipien und ebenso der Zeiten der Reihe nach verkündet. Höre nun von mir auch ihre Zerstörung,
2. wie nämlich Brahma, der ewige und unzerstörbare, der ohne Anfang und ohne Ende ist, immer wieder die Kreaturen vernichtet und erschafft.
3. So wünscht er in der Nacht, da er wahrnimmt, wie der Tag zur Neige geht, den Schlaf herbei; und der nicht manifeste Herr regt den Mann an, der seiner selbst bewusst ist.¹⁰
4. Darauf teilt er sich als Sonne mit ihren hunderttausend Strahlen, vom nicht Manifesten angeregt, in vier Teile wie ein loderndes Feuer.
5. Mit seiner Energie verbrennt er die viergestaltige Menge der Kreaturen, die Lebendgebärenden, die Eigeboeren, die Schweissgeborenen (=Insekten) und die aus Samen entstandenen.
6. In einem einzigen Augenblick wird Unbewegliches und Bewegliches zerstört; dann ist die Erde auf allen Seiten gleich dem Rücken einer Schildkröte.
7. Nachdem der unermesslich Starke die Welt vollständig verbrannt hat, füllt er rasch die Erde auf allen Seiten mit mächtigem Wasser.
8. Dann, wenn der Kālāgni¹¹ dazugekommen ist, schwindet dieses Was-

¹⁰ *ahaṅkṛtaṃ naram* Nach gewissen Kommentaren – vgl. MBh, crit. ed. – soll damit Rudra oder ein dem höchsten Gotte gleiches Wesen gemeint sein.

¹¹ Das Feuer, welches am Ende eines Yuga entsteht, das Weltuntergangsfeuer.

- ser; (und) wenn das Wasser verschwunden ist, o König, dann lodert das mächtige Feuer weiter.
- 9.-10. Dieses ausserordentlich starke, lodernde, strahlengestaltige, siebenflammige (Feuer), das alle Wesen verbrennt, verschlingt sodann rasch ein unermesslicher, mächtiger, starker, achtfacher Wind, der mit unermesslichem Atem seitwärts und nach oben und unten fährt.
11. Diesen unübertrefflich starken, schrecklichen schlingt der Luftraum in sich hinein.¹² Den Luftraum aber, den sehr lärmigen, verschlingt das umherschweifende(?)¹³ Manas.
12. Der, welcher die Allseele, der sich selbst Bewusste ist, der Prajāpati verschlingt das Manas; den seiner selbst Bewussten (verschlingt) die grosse Seele, welche Vergangenes, Gegenwart und Zukunft kennt.
- 13.-15. Diesen, von unvergleichlichem Wesen, den Vollständigen (verschlingt) Śambhu, der Prajāpati, welcher Aṇiman, Laghiman, Prāpti¹⁴, der der Herr, das Licht, der Unveränderliche ist – er, dessen Hand- und Fussspitzen überall, dessen Augen, Kopf und Mund überall sind, der überall hinhört, steht da, indem er alles umfängt – dieser, der das Herz aller Wesen, der ein Glied von Daumengrösse ist, diese grosse Seele, dieser Herr verschlingt den Unendlichen, den Allumfassenden.
16. Dann ist das All eins geworden mit dem unzerstörbaren, unveränderlichen, der ohne Mängel ist, dem Schöpfer der vergangenen und jetzigen Menschen(?)¹⁵, dem Fehllosen.
17. Diese Auflösung, o König, ist dir wahrheitsgemäss erzählt worden; jetzt möge gehört werden vom Adhyātman, Adhibhūta und Adhi-daivata.¹⁶

¹² *grasate ātmanā* eigentl. „er verschlingt durch sich selbst“.

¹³ *cārikam*. v.l.: *cāṇikam*, *cādhikam*, *vātikam*, *cārikaḥ*.

¹⁴ *aṇiman* = das Winzigkleine, das so gross ist wie ein Atom; *laghiman* = die Gewichtlosigkeit; *prāpti* = die Fähigkeit, alles zu erreichen.

¹⁵ Die Bombay Edition liest im Gegensatz zur Critical Edition: *bhūtabhavyabhaviṣyāṇām sraṣṭāram* ‚den Schöpfer der Vergangenen, Jetzigen und Zukünftigen‘.

¹⁶ Um den philosophisch-religiösen Vorstellungen dieses Textes gerecht zu werden, wäre es unumgänglich, auf das System des älteren Sāṃkhya, wie es in den Upaniṣaden und dem Mahābhārata dargelegt wird, näher einzugehen. Da dies aber über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausreichen würde, sei zu diesem Thema auf die in der Bibliographie genannten Arbeiten von Garbe, Hulin, Johnston und Larson hingewiesen.

Ebenso spielt in den Purāṇas bei den Erzählungen von der vollständigen Auflösung der ganzen Schöpfung oft auch das Feuer eine Rolle.¹⁷ Immer kommt aber am Ende in der Weltennacht alles zur Ruhe, indem alles Seiende zurückkehrt und eins wird mit dem Wasser des grossen Ozeans.

¹⁷ Ein Beispiel dafür findet sich etwa in Matsya-Purāṇa II.3-7. Vgl. S. 212 f. Eine mit dem eben angeführten Text des Mahābhārata vergleichbare Beschreibung erscheint in BhP XII.4, wo die vier Arten der Auflösung (*pralaya*) beschrieben sind.

B. „Eigentliche“ und „uneigentliche“ Flutsagen

Hermann Usener beginnt sein oft zitiertes und diskutiertes Buch über die Sintflutsagen¹⁸ mit dem Satz: „Die sage von grossen wasserfluthen, welche die erde überschwemmt und alles lebende ausgetilgt bis auf einen menschen oder eine familie, die gnade vor gott gefunden, ist über den ganzen erdball verbreitet.“ Anschliessend verweist er auf die Sammlung von Flutsagen des Ethnologen Richard Andree¹⁹ und erwähnt zusätzlich auch eine melanesische Sage, welche er als echte Flutsage betrachtet, die von der biblischen Erzählung nicht beeinflusst ist²⁰. Andererseits wertet er die germanische Sage vom Riesen Ymir nicht als Flutsage, und die recht häufigen örtlichen Sagen in Deutschland und der Schweiz, können seiner Meinung nach „höchstens insofern ein interesse beanspruchen, als sie mythologische motive auf geschichtliche erinnerung anwenden.“²¹ Er begründet seine Beschränkung auf die semitischen und die arischen²² Flutsagen damit, dass nur diejenigen Gegenstand mythologischer Forschung sein können, „deren ursprung und geschichtlicher zusammenhang mit aussicht auf erfolg zum gegenstand der forschung gemacht werden kann.“²³ Zieht man indessen in Betracht, zu welchen Schlüssen Usener in seiner Untersuchung kommt, dann wird man den Verdacht nicht los, dass der Grund für das Beiseitelassen der germanischen Sage wohl vielmehr darin lag, dass diese sich nur schlecht in der Weise interpretieren liess, wie Usener dies bei der semitischen, griechischen und indischen Sage für richtig erachtete. Glaubte er doch nachweisen zu können, dass die drei zwar unabhängig voneinander entstanden seien, dass sie aber alle das „alte mythische bild von der erscheinung des lichtgottes“ seien²⁴, eine Theorie, für die er im Namen des Helden der griechischen Flutsage eine etymologische Stütze zu finden glaubte²⁵.

¹⁸ Hermann Usener, Die Sinthflutsagen, I.

¹⁹ Richard Andree, Die Flutsagen.

²⁰ op. cit. I f.

²¹ op.cit. 3.

²² Unter dem Worte ‚arisch‘ versteht Usener offensichtlich indogermanisch, denn er zählt zu den arischen Flutsagen auch die germanischen und die griechischen.

²³ op. cit. 2.

²⁴ Vgl. v.a. op. cit. 231 ff.

²⁵ 65 ff.; Zum Namen Deukalion, der als Personennamen bereits mykenisch bezeugt ist und in dem die idg. Wurzel **deu-k-* steckt, s.: Françoise Bader, De Pollux à Deukalion: la racine **deu-k-* ‚briller, voir‘, 463-488, bes. 486 ff.

Ganz entschieden hat sich Moriz Winternitz²⁶ gegen die Usener'sche Auffassung von Flutsagen gewandt. Allerdings vermochte er sich auch nicht Max Müllers Ansicht anzuschliessen, wonach in solchen Erzählungen sich nur Erinnerungen an jährlich wiederkehrende Fluten von Regen und Schnee finden.²⁷

Winternitz stellt zunächst eine Liste grundsätzlich aller Flutsagen vor, wobei er sich vorwiegend auf die Sammlung von Andree²⁸ stützt, aber auch alle von Usener angeführten sowie weitere Erzählungen berücksichtigt. Er macht sich dann daran, eigentliche und uneigentliche Flutsagen zu trennen. Zu den uneigentlichen zählt er 1. Erzählungen, von denen sich nachweisen lässt, dass sie Schilderungen ganz bestimmter tatsächlicher Ereignisse sind; 2. Sagen, die zur Erklärung geologischer oder geographischer Tatsachen erfunden worden sind; 3. Lokalsagen, welche die Entstehung von Seen erklären sollen;²⁹ 4. Kosmogonische Mythen zur Entstehung von Meeren, Bergen, Tälern usw.; 5. Gewisse chinesische Sagen, die auf grosse Überschwemmungen zurückzuführen sind.³⁰

Wenn man von einer Sintflut in der eigentlichen Bedeutung des Wortes³¹ spricht, also von einer einen Allflut, welche die ganze Erde bedeckt, dann ist eine solche Einteilung sicher richtig, auch wenn die Abgrenzung nicht in jedem Falle ganz einfach ist.³²

²⁶ M. Winternitz, Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker.

²⁷ Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, 111 ff., 130.

²⁸ Vgl. Anm. 18

²⁹ Besonders erwähnt er hier die im deutschen Sprachbereich häufigen Sagen dieser Art. – Es lässt sich immer wieder lesen, dass in Afrika Flutsagen praktisch nicht vorkommen. Als einzige Ausnahme wird oft die bei Andree, S. 49 f., aufgeführte Erzählung von der Entstehung des Dilolo-Sees genannt, die allerdings von Andree selbst nicht als eigentliche Flutsage betrachtet wird. Es sei hier hingewiesen auf eine Sammlung von Sagen, die aus einer geographisch nahe gelegenen Gegend stammen und die mit derjenigen des Dilolo-Sees grosse Ähnlichkeiten aufweisen. Diese Sammlung in portugiesischer Sprache, herausgegeben von Mesquitela Lima, erschien im Jahre 1972 in Luanda, Angola, unter dem eher irreführenden Titel „O dilúvio africano“.

³⁰ Flutsagen, 312 ff.

³¹ Das ahd. *sin-fluot* gehört bekanntlich zur idg. Wurzel **sem*, mit der Bedeutung ‚eins, zusammen, immer‘.

³² Die Frage ob man es sich nicht eher mit einer lokal begrenzten Sage zu tun habe, stellt sich z.B. bei der walisischen Sage des Sees von Llion (Andree, S. 44, Nr. 23).

Die eigentlichen Flutsagen teilt Winternitz sodann ein in solche ohne Helden und solche mit einem Helden. Aufgrund einer Zusammenstellung der einzelnen Motive gelangt er dann zum Schluss, dass sich bei den Flutsagen fünf sehr charakteristische und vier charakteristische Züge feststellen lassen.³³ Eine Übereinstimmung in mehreren dieser neun Punkte, auch zwei genügen offenbar schon, wertet Winternitz als Beweis eines historischen Zusammenhangs.

So glaubt er im Falle der von Usener³⁴ erwähnten Sage aus Melanesien, wo der Held sich einen Kahn mit einem Deckel verfertigt, Frau und Brüder und Lebewesen der Insel darauf geladen hatte und bei der Flut damit verschwunden war – die übrigen Menschen auf der Insel wurden übrigens ganz offensichtlich nicht vernichtet – auf einen Einfluss der von Missionaren verbreiteten biblischen Flutgeschichte schliessen zu können.

Es liegt beinahe auf der Hand, dass bei aller Systematik hier die grosse Schwäche von Winternitz' Argumentation liegt. Dass man sich bei einer Flut mit einem Schiff zu retten versucht, das zum Schutz gegen Regen mit einem Dach versehen ist, dass man ausser sich auch noch andere Wesen zu retten trachtet, ist sicher weder abwegig noch sonst auffallend, und dass der Held gerettet werden muss, scheint eine Unabdingbarkeit. Ähnliches lässt sich von beinahe allen genannten neun Punkten sagen. Einzig das Aussenden von Vögeln und vielleicht der Regenbogen mögen etwas speziellere Charakteristika sein. Ersteres kommt in Winternitz' Zusammenstellung auch mehrfach vor. Doch darf das Argument von Andree³⁵ und Usener³⁶, dass das Mitführen von Vögeln bei seefahrenden Völkern als Mittel, die Küstenrichtung zu erkennen, eine weitverbreitete

Die Überschwemmung erstreckt sich über Britannien; damit wird zwar wohl die ganze Welt, mit der die Bevölkerung des Ursprungslandes dieser Sage in Kontakt war, zerstört. Es ist aber immerhin auch anzunehmen, dass diese auch gewisse Vorstellungen vom Rest der Welt hatte.

³³ Sehr charakteristisch sind für Winternitz: die verschliessbare Arche, das Mitnehmen von Lebenssamen, Aussendung von Vögeln u. dgl., das Opfer, der Regenbogen; charakteristisch: das ethische Motiv, Rettung des Helden, die Vorhersagung, Erneuerung des Menschengeschlechtes.

³⁴ I f. Usener ist überzeugt, dass diese Flutsage von der biblischen Erzählung nicht beeinflusst ist.

³⁵ Andree, 131 f.

³⁶ Usener, 254 f.

Praxis gewesen sei, nicht unbeachtet bleiben. Der Regenbogen erscheint in Winternitz' Zusammenstellung ausser in der biblischen nur noch in zwei Flutsagen. In der einen, derjenigen, die aus dem indischen Bereich der Muṇḍas stammt, ist es eine Schlange, die ihre Seele dem Himmel entgegenbläst, dadurch zum Regenbogen wird und die Regenfluten von der Erde abhält. Zwar zieht selbst Andree, der diese Sage anführt³⁷, christlichen Einfluss in Betracht, dies vor allem, da die Aufzeichnung relativ spät nach den Anfängen der Mission in diesem Gebiet erfolgte. Andererseits lässt sich ebenfalls argumentieren, dass dieses doch sehr positive Bild der Schlange durchaus auch zu den arischen Indern passen würde. Zudem muss man sich hier, wie auch bei manch anderen Erzählungen – etwa bei der litauischen, in der ebenfalls der Regenbogen erscheint³⁸ – die Frage stellen, ob nicht gewisse Sagenstoffe sich unter christlichem Einfluss wohl verändert haben, aber in ihrem Kern doch schon lange vor der Christianisierung bestanden.

Die Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen Flutsagen ist unumgänglich in Anbetracht der beinahe zahllosen Erzählungen, in denen eine Wasserkatastrophe zu Untergang und Verderben führt. Indessen gibt es wohl nur ein Charakteristikum, dass erfüllt sein muss, damit von einer Flutsage gesprochen werden darf: Die Katastrophe ist universal vom Standpunkt der Gesellschaft aus, in der die Sage heimisch ist. Sie zerstört eine bestehende Zivilisation so weitgehend, dass eine Neuschöpfung oder eine neue Ausbreitung des Menschengeschlechtes, ausgehend von einigen wenigen, nötig wird. Welche realen Ausmasse das dem Untergang geweihte Universum hat, hängt vom jeweiligen Weltbild der Menschen ab, in deren Mitte diese Sage entstand. Wesentlich ist die Vorstellung, dass eine Kultur vollständig ausgelöscht wird, worauf entweder die Götter eine Neuschöpfung vornehmen oder die wenigen Überlebenden zu Stammeltern einer neuen Menschheit werden.

Im indischen Bereich existiert eine solche Flutsage, die sich von der vedischen Literatur an bis zu den Purāṇas verfolgen lässt, wobei sich das Motiv in seiner literarischen Ausprägung und in gewissen erzählerischen Einzelheiten zwar verändert, seine Grundzüge aber bewahrt werden. Es

³⁷ Andree, 25 f.

³⁸ Andree, 44 f.

handelt sich um die Erzählung von Manu und dem Fisch, die im wesentlichen folgenden Inhalt hat:

Manu fällt eines Morgens bei den rituellen Waschungen ein kleiner Fisch in die Hände. Dieser bittet ihn, er möge ihn retten vor den grossen Fischen, vor denen ihm Gefahr drohe. Manu pflegt ihn zunächst in einem Topf. Bald aber wird der Fisch, der unheimlich schnell wächst, dafür zu gross. Er wird in immer grössere Gefässe gesetzt, und wie ihm auch diese keinen Platz mehr bieten, bringt ihn Manu in einen See und schliesslich, nachdem er zu einem Lebewesen von enormen Ausmassen herangewachsen ist, in den Ozean. Dort verkündet dieser wunderbare Fisch dem Manu, dass der Welt eine Sintflut bevorstehe. Er weist ihn an, beim Anschwellen der Wasser ein Schiff zu besteigen. Manu folgt dem Rat, und wie er zur angegebenen Zeit das Schiff bestiegen hat, erscheint ein riesiger Fisch mit einem Horn. An diesem Horn befestigt Manu das Seil des Schiffes, und der Fisch zieht das Fahrzeug und seinen Insassen bis hin zum höchsten Berg im Norden, und rettet so den Urahn der Menschheit, der dort sein Schiff festmacht und abwartet, bis die Wasser fallen.

Wie bereits oben³⁹ erwähnt, spielen bei der vollständigen Auflösung der Welt, wie sie in nachvedischen Schriften öfters Erwähnung findet, auch zerstörende Wasserfluten eine Rolle. Diese sollen im Rahmen dieser Arbeit bei der Untersuchung der jeweiligen Textgattungen ebenfalls erwähnt und diskutiert werden. Keine von ihnen hat aber offensichtlich je eine Faszination ausgeübt, welche derjenigen unserer Erzählung von Manu und dem wunderbaren Fisch nahekommt. Auch auf den Schildkröten- und Eber-Avatāra Viṣṇus, die oft ebenfalls dem Bereich der Flutsagen zugerechnet werden, soll bei der Besprechung des Epos eingegangen werden.⁴⁰ Doch sei bereits hier erwähnt, dass in diesen Fällen ursprünglich Schöpfungsmythen vorliegen, bei denen die Erschaffung der Welt aus den Wassern als der Urmaterie geschieht, ohne dass der vorangehenden Zerstörung – bei einem Flutmythos wohl eines der Hauptmerkmale – wesentliche Bedeutung zukommt.

³⁹ S. 11 ff

⁴⁰ Vgl. S. 155 ff.

C. Die Sage von Manu und dem Fisch im Vergleich mit ausserindischen Flutsagen⁴¹

Da Flutsagen, insbesondere im asiatischen Raum, in weiten Gebieten bezeugt sind, stellt sich natürlicherweise die Frage, ob sie voneinander völlig unabhängig sind, oder ob sie sich eventuell von einem Punkte aus verbreitet haben könnten. In bezug auf die Geschichte von Manu und dem Fisch in Indien darf, wenigstens in ihren frühen Bezeugungen, zumindest ein Einfluss, nämlich derjenige christlicher Missionstätigkeit, aus rein chronologischen Gründen mit Sicherheit ausgeschlossen werden;⁴² ebenso wenig wahrscheinlich ist eine Übernahme direkt aus dem Pentateuch in vorchristlicher Zeit.⁴³ Nicht von vorneherein auszuschliessen ist indessen die Möglichkeit, dass das im mesopotamischen Raum weit verbreitete und schon ein halbes Jahrtausend vor den indischen Brähmaṇas bezeugte Motiv von Westen nach Osten gewandert sein könnte und die indische Flutsage wenn nicht direkt entlehnt, so doch davon beeinflusst sein möchte.⁴⁴ Auch Einflüsse oder gar Entlehnungen aus anderen Regionen müssen durchaus in Betracht gezogen werden. Die Argumente für und gegen solche Entlehnungstheorien seien hier kurz bedacht.⁴⁵ Dabei ist sogleich anzufügen, dass die verschiedenen Flutsagen, die alle die Erzählung der Errettung Manus aus der grossen Flut zum Inhalt haben, aus Texten stammen, die zeitlich weit auseinander liegen. Zwischen den Brähmaṇas und

⁴¹ Ich bin Prof. W. Burkert für wertvolle Hinweise zu diesem Kapitel, insbesondere im Zusammenhang mit der mesopotamischen Flutsage, zu verbindlichem Dank verpflichtet.

⁴² Beispiele christlicher Beeinflussung finden sich etwa bei F. Woods in der *Eyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol IV, 556 f., Andree, Flutsagen, 70 ff.

⁴³ Auch in diesem Falle sind u.a. chronologische Gegebenheiten anzuführen. Falls es zutrifft, dass bei der biblischen Erzählung die Entstehung etwa ins 9. Jh. v. Chr. zu datieren ist, dann ist es schwer vorstellbar, dass die etwas gleichzeitige oder nur wenig jüngere Sage des Śatapathabrahmaṇa daraus entlehnt sein könnte.

⁴⁴ Es ist durch archäologische Forschungen erwiesen, dass bereits im dritten und zweiten Jahrtausend v.Chr. Beziehungen zwischen der Indus-Kultur und Mesopotamien bestanden. Wie, wann und in welchem Umfange auch die vedischen Arier, die zur Mitte des zweiten Jahrtausends in den indischen Raum einzudringen begannen, mit dem Zweistromland Kontakte hatten, ist schwierig festzustellen. Berührungen und gegenseitige Beeinflussung dürfen aber nicht von vorneherein ausgeschlossen werden.

⁴⁵ Was die ausserindischen Texte anbelangt, stützt sich die Untersuchung weitgehend auf die Aussagen der entsprechenden Fachleute. Auch wurden von den entsprechenden Texten normalerweise deutsche Übersetzungen verwendet.

den Purāṇas liegt mehr als ein Jahrtausend; und wenn sich die Erzählung im Verlaufe von Jahrhunderten verändert hat, so mag dies einerseits einer inneren Notwendigkeit entsprochen haben, andererseits mochten auch ausserindische Einflüsse eine Rolle spielen; die ohne jeden Zweifel aus der Bibel übernommene Geschichte von Nyūha aus dem Bhaviṣya-Purāṇa⁴⁶ ist ein Beispiel dafür, dass auch vollständig fremde Elemente in die indische Literatur Eingang finden können. Es soll deshalb zunächst nur die Geschichte in ihren Grundzügen, so wie sie auf S. 19 wiedergegeben worden ist, in die Betrachtungen einbezogen werden. Die Frage der Übernahme gewisser Motive in einzelnen späteren Texten wird bei der Behandlung dieser Textgattungen zu erörtern sein.

1. Der Vergleich mit den vorderasiatischen Flutsagen

Die Diskussion um das Problem, ob die Sage von Manu und dem Fisch aus dem semitischen Raum stammt, ist keineswegs neu; sie hat vor allem am Ende des letzten und zu Anfang unseres Jahrhunderts die Gemüter bewegt.⁴⁷ Recht gegenteilige Positionen nahmen dabei vor allem Usener⁴⁸ und Winternitz⁴⁹ ein. Dem Indologen Winternitz geht es in seiner Untersuchung vor allem darum, im Gegensatz zu Usener die Übereinstimmungen zwischen den semitischen,⁵⁰ indischen, persischen und griechischen Flutsagen nachzuweisen, um dadurch seine Entlehnungstheorie zu stützen. Er ist nämlich überzeugt, dass die drei letzteren aus den ersteren übernommen sind.⁵¹ Auch kann er sich, und darin sind die heutigen Spezialisten auf dem Gebiete weitgehend mit ihm einig, nicht mit Useners Deutung befreunden, dass sich in allen den genannten Flutsagen trotz ihrer unabhängigen Entstehung der Mythos vom Heraufsteigen des

⁴⁶ Vgl. S. 164, Anm. 444 u. S. 221 f.

⁴⁷ Aber auch Jan Gonda hat in seinem 1978 erschienenen Artikel „De indische zondflood-mythe“ dieses Problem wieder aufgenommen.

⁴⁸ Hermann Usener, Die Sintfluthsagen.

⁴⁹ Moriz Winternitz, Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker.

⁵⁰ Darunter versteht Winternitz neben der biblischen Noah-Sage diejenige aus dem Gilgameš-Epos, das er Nimrod-Epos nennt. Dass die mesopotamischen Sagen ihren Ursprung wohl bei den Sumerern gehabt haben, erwähnt er nicht.

⁵¹ Sympathischerweise gehörte Winternitz nicht zu dem in jener Zeit (und teilweise auch heute noch) weit verbreiteten Typus von Gelehrten oder Schwärmern, welche der Überzeugung huldigten, dass alles, was aus Indien kommt, eo ipso ehrwürdigen Alters, echt und ursprünglich sei. Vgl. dazu auch seine Anm. 7 auf S. 329 zu R.O. Frankes Ansicht, dass die Flutgeschichte „arischer Originalbesitz“ sei.

Lichtes, bzw. des Lichtgottes offenbare.⁵² Weder Winternitz noch Usener haben indessen die einzelnen Charakteristika der verschiedenen Sagen einander gegenübergestellt. Deshalb soll darauf hier als erstes eingegangen werden. Zum Vergleich herangezogen werden hier v.a. die drei ausführlichsten der erhaltenen Texte aus dem vorderen Orient, nämlich Atra-Hasis,⁵³ Gilgameš und Genesis; ebenfalls berücksichtigt werden die entsprechenden Passagen, der leider nur bruchstückhaft erhaltenen sumerischen Flutsage.⁵⁴ Da die Urfassung, auf der alle diese Bezeugungen möglicherweise basieren⁵⁵, nicht bekannt ist und sich die Abhängigkeit der Texte untereinander nicht mit Sicherheit feststellen lässt,⁵⁶ ist dieses Vorgehen unumgänglich.

a) *Der Flutheros*

Ziusudra, der Held der sumerischen Sage, ist ein gesalbter König, der sich durch seine Frömmigkeit auszeichnet. Er zeigt sich, wie die (unvollständigen) Zeilen 147 und 148 mitteilen, bescheiden und ehrerbietig gegenüber den Göttern, die er ständig und mit wohlgesetzten Worten verehrt. Nach seiner Rettung schlachtet er eine Menge Opfertiere, um sich den Göttern dankbar zu erweisen. Ihm, dem Retter der Menschheit vor der Zerstörung, wird schliesslich von den Göttern ewiges Leben verliehen.

⁵² Der Schwerpunkt von Useners Erörterungen liegt dabei naturgemäss auf der Sage von Deukalion und Pyrrha. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf das 1986 erschienene Werk von Gian A. Caduff, *Antike Sintflutsagen*. Darin werden alle im klassischen Altertum bekannten Flutsagen untersucht, wobei Caduff u.a. (S. 129 ff.) zum Schluss kommt, dass sich eine Übernahme der Deukalionsage aus dem Zweistromland zwar nicht direkt nachweisen lasse, dass aber ihre Abhängigkeit von orientalischen Traditionen ausser Zweifel stehe.

⁵³ Dieses Epos ist erst durch die Arbeit von W.G. Lambert und A.R. Millard (*Atra-Hasis. The Babylonian story of the flood*. OUP Oxford 1969) richtig fassbar geworden.

⁵⁴ Lambert-Millard, 138 ff.

⁵⁵ Man denkt dabei an eine alte sumerische Vorlage. Die Niederschrift der eben erwähnten sumerischen Flutsage (s. die vorige Anm.) ist ungefähr gleichzeitig mit derjenigen des Atra-Hasis und kann in dieser Form nicht den Ausgangspunkt gebildet haben.

⁵⁶ Zur eventuellen Abhängigkeit der Sage im Gilgameš-Epos von derjenigen im Atra-Hasis vgl. Schott/v. Soden, 7 f., Anm. 10. Zum Zusammenhang zwischen der biblischen Flutsage und denjenigen Mesopotamiens s. C. Westermann, *Genesis* I,1, 536 ff.

Wer Atra-Hasis genau war, darüber geben die Texte leider wenig Auskunft. Er ist der Günstling des Gottes der Unterwelt, dessen sumerischer Name Enki, der akkadische Ea ist. Offenbar ist er ein Weiser, jedenfalls jemand, auf dessen Rat die Menschen hören bei den der Sintflut vorangehenden Plagen. Das einzige, was sich sonst noch zu Atra-Hasis als Person sagen lässt, findet sich wohl in der Berliner Tafel I, Zeile 14, wo von ihm gesagt wird, dass er Opfer zu bringen pflegte.⁵⁷

Utnapištim tritt im Gilgameš-Epos erst gegen Ende des Werkes auf. Die zehnte Tafel der akkadischen Version aus der Palastbibliothek von Assurbanipal in Ninive beschreibt, wie Gilgameš auf der Suche nach dem ewigen Leben ans Ufer des Meeres gelangt, wo ihn die Schenkin Siduri an den Fährmann Uršanabi verweist, der ihn über das Meer und die Todeswasser zu seinem Ahn Utnapištim bringt. Bei ihrer Ankunft steht Utnapištim am Ufer und fragt sich, wer der Ankömmling sein möge.⁵⁸ Leider sind aber gerade die nachfolgenden 20 Verse, in denen vielleicht Utnapištim etwas über sich selbst aussagt, nicht erhalten, und der nachfolgende Text mit dem Gespräch zwischen Gilgameš und Utnapištim weist leider ebenfalls beträchtliche Lücken auf. Auch auf der elften Tafel sind die Angaben über den Fluthelden selbst wenig aufschlussreich. Gilgameš spricht ihn an als „Entrückten“ und fragt ihn, wie er in den Rat der Götter gelangt sei und das ewige Leben erlangt habe.⁵⁹

In der nachfolgenden Flutgeschichte bezeichnet sich Utnapištim als Sohn des Ubartutu aus Šurippak, des letzten antediluvischen Königs dieser Stadt.⁶⁰ Allerdings scheint fraglich, ob Utnapištim tatsächlich ein König war, wohnt er doch, wie die Verse 20 ff.⁶¹ klarmachen, in einem Rohr-

⁵⁷ BE 39099 (x), I.14. Lambert-Millard 116.

⁵⁸ „Der Mensch, der da kommt ist keiner von den Meinen“. s. Schmökel, 94, Schott/von Soden, 87.

⁵⁹ Schmökel, 95 f.; Schott/v. Soden, 93: „Gilgamesch sprach zu ihm, zum fernen Utnapischtim“.

⁶⁰ Vgl. die Ausführungen bei G. Contenau, *Le déluge babylonien*, 54 ff.; zu den Listen der sumerischen „Könige vor der Flut“ s. W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 113 f., wo die Stadt als Shuruppak bezeichnet wird.

⁶¹ Schmökel 97, Schott/v. Soden 93.

haus. Andererseits weist er dann laut Vers 95 dem Erbauer seiner Arche seinen „Palast und alle Habe zu“⁶².

Wir wissen, dass Utnapištim der Günstling Eas, des Gottes der unterirdischen Wasser war. Warum aber Ea gerade ihm den geheimen Götterbeschluss kundtat, eine zerstörende Flut über die Menschheit kommen zu lassen, geht aus dem Texte nicht hervor. Es wird nicht ausgesagt, wodurch sich Utnapištim die Gunst des schlitzohrigen, um nicht zu sagen hinterlistigen Gottes erworben hatte, der nicht nur seine Mitgötter hintergeht, sondern seinem Schützling auch rät, wie er seine Mitbürger hinsichtlich des wahren Grundes weshalb er seine Arche baut, hinters Licht führen solle.⁶³ Auch im weiteren Verlauf der Flutgeschichte gewinnt die Gestalt Utnapištims kein klares Profil. Er tritt auf nach dem Ende der Flut, nach der Zerstörung der Menschheit durch die Wasser, als der erste Opferer; und insofern ist sicher auch die Beschreibung seines Opfers als beispielhaft für die Zeremonien jener Zeit zu sehen. Doch welche Bedeutung seiner Gestalt im Weltbild der damaligen Zeit zukommt, ist kaum ersichtlich, wenn man davon absieht, dass er der Menschenwelt entrückt wird, ewiges Leben erlangt und wohl in einen halb göttlichen Status erhoben wird⁶⁴.

„Noah aber hatte Gnade gefunden vor dem Herrn.“⁶⁵ Abgesehen von dieser Aussage, die im folgenden noch dadurch erweitert wird, dass Noah als ein Frommer, ein gerechter und gottesfürchtiger Mensch in einer verderbten Welt dargestellt wird,⁶⁶ geben Gen. 5.32 bis 9.29 wenig Aufschluss über diesen Flutheros. Sein Stammbaum, sein Lebensalter, seine Söhne werden genannt, aber nur wenig erfährt man von seiner Beziehung zu

⁶² Schmökel 100, Schott/v.Soden 97.

⁶³ Verse 48 ff., Schmökel 98 f., Schott/v. Soden 95 f.

⁶⁴ Viel eher fassbar, wenn auch nur fragmentarisch, sind seine menschlichen Eigenschaften. Er vergiesst Tränen, wie er sehen muss, dass die ganze Menschheit untergegangen und kein Leben mehr auf der weiten Erde zu finden ist. Bei der Schlafprobe des Gilgameš erweist er sich als zynischer Menschenkenner, den Fährmann Uršananbi, der Gilgameš über die Wasser gebracht hat, verstößt er. Doch zeigt er sich auch als mitleidig und seinem Gaste gegenüber grossherzig, da er ihm die Pflanze der Unsterblichkeit weist.

⁶⁵ Gen. 6.8. (Jahwist)

⁶⁶ Gen. 6.9 (Priesterkodex). Dies scheint die Charakterisierung zu sein, die für Noah auch späterhin gültig bleibt. Vgl. Westermann, Genesis I, l. 641 f.

Gott. Wie Utnapištim bringt er nach seiner Rettung ein Opfer dar, das gewiss seinerseits für das Volk Israel jener Zeit typisch und vorbildlich war. Das Besondere im Rahmen dieser Geschichte und für die Bedeutung Noahs ist wohl, dass Gott sich zweimal mit ihm verbündet, in der Art, dass er ihm Anweisungen gibt, die einerseits seine Errettung aus der Flut bewirken, andererseits danach den weiteren Fortbestand der Menschheit sichern.⁶⁷ Dass Gott ihn auserwählt, liegt, auch wenn dies nicht ausdrücklich erwähnt wird, darin, dass er der einzige wahrhaft gottesfürchtige Mensch in einer Welt voller Frevel ist.

Manu, der Held der indischen Flutsage, verdankt seine Rettung ebenfalls seinem beispielhaften Verhalten. Doch geht aus der Erzählung selbst nicht hervor, wer Manu eigentlich ist. Am Anfang wird ausgesagt, dass man ihm Wasser brachte; d.h. er war offenbar jemand, der sich nicht selbst darum bemühen musste; ob er indessen zur Zeit der Brāhmaṇas bereits wie später im Mahābharata als Rājarsi galt, lässt sich nicht ersehen. Das Ende der Geschichte zeigt Manu als frommen Menschen, der die Götter preist und Askese übt, ohne dass dies aber wie in MBh III.185.2 ff., wo Manu ausdrücklich als Muni bezeichnet wird, näher ausgeführt würde. Dennoch ist Manu in vedischer Zeit keineswegs eine vage Gestalt. Bereits im RV wird er häufig erwähnt. Er ist, wie es sein Name allein schon aussagt, der Vater der Menschen, der Mensch an sich. Am häufigsten wird er im zehnten und im ersten Maṇḍala, also in den jüngeren Teilen genannt. Er ist dort z.B. der Anführer der Sippe (*grāma-ñī*; X.62.11), wird als ‚Vater Manu‘ bezeichnet (RV I.114.80.16;114.2; II.33.13), als dessen Söhne an einer Stelle (RV I.89.7) sogar gewisse Götter gelten. Sehr häufig, und zwar auch in den (älteren) Familienbüchern⁶⁸ ist er der frühere Opferer, den man sich zum Vorbild nimmt, insbesondere beim Entzünden der Opferfeuer; und man erbittet sich von den Göttern, dass sie sich ebenso gnädig zeigen mögen, wie sie dies gegenüber Manu getan haben.

An einer Stelle des RV (VIII.52.1) kommt der Name Manu Vivasvant vor. Vivasvant, der später als Sonnengott gilt⁶⁹, ist ja dann auch der Vater

⁶⁷ Gen. 6.17 u. 9.9. Es handelt sich dabei nicht um einen Bund, im üblichen Sinn des Wortes. Vgl. Westermann, Genesis I. 1. 568 und 630 f.

⁶⁸ So etwa in RV II.10.6; III.17.2; 32.5 IV.37.3; V.21.1; VIII.4.13; 27; etc.

⁶⁹ In vedischer Zeit gibt es offenbar noch keinen Anhaltspunkt dafür. Vgl. K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik, Bd. II, 430.

des siebenten Manu, eben des Manu Vaivasvata, der vom Mahābhārata an als der Held Sintflutgeschichte genannt wird. Man darf daher annehmen, dass Manu schon früh mit dem Bringer des Feuers für die Menschheit in Zusammenhang gebracht wurde.⁷⁰ Von wann ab er auch als der grosse Lehrer des Dharma galt, lässt sich so genau nicht feststellen; in der Brāhmaṇa-Periode war dies jedenfalls bestimmt noch nicht der Fall. Doch dürfen wir davon ausgehen, dass er in der Zeit, als die Flutgeschichte zum ersten Mal in der indischen Literatur auftritt, den Menschen, die sich selbst als Arier bezeichnen, als ihr Vorfahre, als ihr Urahn galt und als Vorbild für den richtigen Opferherrn.⁷¹ Dagegen kann dieser indische Flutheros nicht, wie die entsprechenden Gestalten der mesopotamischen Sagen, als Günstling eines besonderen Gottes bezeichnet werden.

b) Die Ursache der Flut

G. Contenau stellt in bezug auf die Sintflut die Behauptung auf: „Toutes les religions qui ont conservé son souvenir y voient de la part de la divinité la punition d’une faute commise par les hommes. Il en fut certainement ainsi pour le déluge babylonien.“⁷²

In der biblischen Flutgeschichte liegt der Grund für den Untergang im Zorn Gottes über die Frevelhaftigkeit der Menschen (Genesis 6.5 ff.). Aus dem Atra-Hasis geht hervor, dass die Menschen sich sehr vermehrt haben und einen gewaltigen Lärm verführen, der Enlil, den Herrn der Götter, am Schlafen hindert.⁷³ Die übrigen mesopotamischen Mythen berichten wohl von einem Beschluss der Götter, die Katastrophe zur Erde hinabzusenden, enthalten aber keine Angaben darüber, was diesen Ratsschluss veranlasst haben könnte.

Im Atra-Hasis glaubt G. Pettinato⁷⁴ den Beweis gefunden zu haben, dass die mesopotamische Sintflut ein Strafgericht der Götter gegen die Frevel der Menschheit sei. Ob dies tatsächlich für die kleinasiatischen Erzählun-

⁷⁰ Vgl. dazu auch H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*. Reprint Darmstadt 1970. 280 ff.; A. Bergaigne, *La religion védique d’après les hymnes du Rig-Veda*. 3 Bde. und Index, Paris 1878, 1881, 1883, 1897. I, 88. J. Gonda, *Religions Indiens* I, 93.

⁷¹ Zur Gestalt Manus im RV vgl. auch U. Schneider, *Der Somaraub des Manu*, 22 ff.

⁷² G. Contenau, *Le Déluge babylonien*, p. 48.

⁷³ *Atra-Hasis* I.352 ff., II.1 ff., Lambert-Millard 67, 73.

⁷⁴ G. Pettinato, *Die Bestrafung des Menschengeschlechtes durch die Sintflut*.

gen insgesamt und nicht nur für die biblische zutrifft, ob also der Lärm der Menschen tatsächlich eine Sünde⁷⁵ ist, muss von Kennern jener Kulturen beurteilt werden.

In die indische Mythologie liesse sich aber selbst bei einer Übernahme der Erzählung aus einem anderen Kulturbereich, das Thema einer derartigen Strafe nur schwer einbauen. Frevelhaftigkeit als kollektives Vergehen der ganzen Menschheit, das von den Göttern entsprechend bestraft wird, lässt sich weder mit den vedischen noch mit den späteren religiös-philosophischen Vorstellungen vereinbaren.⁷⁶

Im Hinduismus ist die Auflösung der Welt mit allen ihren Lebewesen ein Geschehen, das periodisch regelmässig wiederkehrt. Im Zyklus der Yugas, das lässt sich nicht negieren, ist natürlich das Kali-Yuga das schlechteste, dasjenige, in dem der Dharma nur noch auf einem Fusse steht.⁷⁷ Dieser Ablauf kann aber weder von Menschen noch von Göttern beeinflusst werden. Der Begriff der Sünde besteht allerdings, denn ein jedes nicht dem Dharma entsprechende Verhalten muss als solche verstanden werden. Doch im Samsāra, dem Kreislauf von Geburt und Wiedergeburt, kommt jedem einzelnen nach seinem Tode und bei seiner erneuten Geburt ein individuelles Schicksal zu, das sich nach seinem Verhalten im vorhergehenden Leben richtet. So etwas wie eine Kollektivschuld eines ganzen Volkes ist in Indien kaum denkbar.

Im RV allerdings ist der Begriff der Sünde als Frevel gegen die Gottheit lebendig. Auch die Vorstellung, dass die Götter strafend eingreifen, ist hier fassbar. Einen sehr deutlichen Hinweis darauf gibt z.B. RV II.28.7 ab:

⁷⁵ Pettinato, op. cit., geht davon aus, dass die bei Lambert-Millard mit ‚noise‘ übersetzten Wörter *hubūrum* und *rigmum* als ‚Getriebe, böses Treiben‘ resp. ‚Wehklage, Wehgeschrei‘ zu interpretieren seien – Interpretationen, welche mit den Bedeutungsangaben des Akkadischen Handwörterbuches übereinstimmen. Dies aber wäre seiner Meinung nach eine Sünde gegen die Götter; denn die Menschen dürfen sich über ihr schweres Los, das ihnen schwerste Arbeit beschert, nicht auflehnen und beklagen, da ihnen dieses von den Göttern zugeteilt ist.

⁷⁶ Zum Problem, wie weit und in welcher Weise im indischen Bereich überhaupt von Sünde oder vom Bösen überhaupt gesprochen werden kann, vgl. die Einführung zu: Wendy Doniger O’Flaherty, *The Origin of Evil in Hindu Mythology*.

⁷⁷ So etwa in der Beschreibung der Yugas durch Hanuman in MBh III.148.

*mā no vadháir varuṇa yé ta iṣṭāv
énaḥ kṛṇvántam asura bhrīṇánti/
(Verletze) uns nicht, o Varuṇa, mit den Waffen, welche auf der
Suche denjenigen, der eine Sünde begeht, verletzen, o Asura.*

Man fleht die Götter auch um Vergebung der Sünden an, wie dies etwa geschieht in

RV VIII.18.12

*tát sú naḥ śárma yacchata/
āḍityā yán múmocati/
énavantaṃ cid énaṣaḥ sudānavah//*

Gebt uns doch diesen Schutz, o Ādityas, welcher den Sündigen von der Sünde frei sein lassen wird, o reichlich Spendende.

Noch häufiger lassen sich im Atharvaveda ähnliche Stellen finden. In dessen Wunsch- und Segenssprüchen findet sich neben viel konkreteren Wünschen wie Befreiung von Krankheiten oder von Spielschulden auch die Bitte um Erlösung von der Sünde. So etwa in

AVŚ VI.115

1. *yád vidvāṃso yád ávidvāṃsa
énāṅṃsi cakṛmá vayám
yūyám nas tásmān muñcata
viśve devāḥ sajóśasaḥ*

Wenn wir wissentlich, wenn wir unwissentlich Sünden begangen haben, dann erlöst alle gemeinsam uns davon, ihr Viśve Devas.

2. *yádi jágrad yádi svapánn
éna enasyó 'karam*

*bhūtám mā tásmād bhávyam ca
drupadád iva muñcatām*

Falls ich wachend, falls ich schlafend als Sünder eine Sünde begangen habe, mögen mich Vergangenes und Zukünftiges davon freihalten, wie von einem Pflock.

3. *drupadád iva mumucānāḥ
svinnāḥ snātvá málād iva
pūtám pavítreṇévājyaṃ
viśve śumbhantu máinasah*

Befreit wie von einem Pflock, (befreit) wie ein Schwitzender, der gebadet hat, vom Schmutz, wie Schmelzbutte, die durch die Seihe gereinigt ist, (so) mögen alle mich von der Sünde rein machen.

Auch Strafen für begangene Sünden werden gelegentlich erwähnt. Schon im RV, z.B. in

VI.74.3

*sómārudrā yuvám etāny asmé
vísṡvā tanāūṡu bheṡajāni dhattaṡ
āva syataṡ muñcātaṡ yān no āsti
tanāūṡu baddhāṡ kṛtāṡ éno asmāt*

Soma und Rudra, bringt unsern Körpern alle diese Heilmittel.
Bindet ab, löset von uns die getane Sünde, die an unsere Leiber gebunden ist.

wird die Krankheit als Folge der Sünde genannt; Varuṡa kann, wenn er erzürnt ist, eine tödliche Waffe gegen die Menschen anwenden wie in

I.25.2

*mā no vadhāya hantāve jihlānāsya rīradhaḡ
mā hṛṇānāsya manyāve*

So gib uns nicht deiner tödlichen Waffe preis, wenn du ärgerlich bist, nicht deinem Zorn, wenn du unmutig bist.

Indra gilt als derjenige, der die Feinde erschlägt. Doch dass ein einzelner Gott oder alle Götter gemeinsam die Menschheit mit welchen Mitteln auch immer vernichten könnten, wird offenbar nie in Betracht gezogen.

In den Brāhmaṡas hat sich aber die Haltung gegenüber den Göttern gewandelt. Das Opfer, die richtig ausgeführte Opferhandlung, ist ins Zentrum des religiösen Lebens getreten. Die Macht des Opferkultes, nicht mehr die Gnade der Götter beeinflusst das Leben und den ganzen Kosmos. Die Brahmanen fühlen sich den Göttern ganz oder beinahe ebenbürtig, wie die bekannte Stelle aus ŚB II.2.2.6 zeigt: *dvayā vāi devā devāḡ āhaiva devā ātha yé brāhmaṡāḡ śuśruvāṡso ,nūcānās té manuṡyadevās.* ‚Von zwei Arten aber sind die Götter; die Götter sind in der Tat Götter, und ebenso sind die Brahmanen, welche (die heiligen Schriften) gehört haben und rezitieren, menschliche Götter.‘

Aus dem Śatapathabrāhmaṇa selbst lässt sich ersehen, dass es letztlich der Brahmane ist, welcher die Wirkung einer begangenen Sünde aufzuheben vermag. Im Zusammenhang mit dem Reinigungsbad nach dem Somaopfer heisst es in ŚB XII.9.2.2-3:

(Er spricht:) „O Götter, welche Frevel gegen Gott (...)“⁷⁸, so erlöst er ihn von der Sünde, die er gegen die Götter begangen hat. (Er spricht:) „Falls bei Tag, falls bei Nacht (...)“⁷⁹ so erlöst er ihn von der Sünde, die er bei Tag und Nacht tut. (Er spricht:) „Falls im Wachen, falls im Schlaf (...)“⁸⁰; das Wachende wahrlich sind die Menschen, das Schlafende sind die Väter. So erlöst er ihn von der Sünde gegenüber den Menschen und gegenüber den Vätern. (Er spricht:) „Welche wir im Dorf, welche im Walde ...“⁸¹. Im Dorf oder im Wald wird eine Sünde getan; so gerade erlöst er ihn. (Er spricht:) „Welche in der Versammlung ...“, so erlöst er ihn von der Sünde gegen die (oder der) Versammlung. (Er spricht:) „Welche an einem Sinnesobjekt ...“, so erlöst er ihn von der Sünde gegen die Götter. (Er spricht:) „Welche Sünde an einem Śūdra, welche an einem Arya wir getan haben, welche gegen irgendjemandes Regel, davon bist du die Entsühnung“ so erlöst er ihn von jeglicher Sünde.

⁷⁸ Der Brāhmaṇa-Text gibt die Sprüche nicht vollständig wieder; er zitiert vielmehr nur den Anfang von Yajus aus der Vājasaneyā-Saṃhitā. Hier handelt es sich um VS XX. 14. Der vollständige Spruch lautet: *yād devā devahēḍanaṃ devāsaś cakṛmā vayām, agnīr mā tāsmād énaśo víśvān muñcatv āṃhasaḥ* ‚Welche Frevel gegen die Götter wir, o Götter, begangen haben, von dieser Sünde, von allen Übeln soll Agni mich befreien.‘

⁷⁹ VS XX.15: *yādi dívā yādi náktam énáṃsi cakṛmā vayām, vāyúr mā tāsmād énaśo víśvān muñcatv āṃhasaḥ* ‚Falls wir bei Tage, falls wir bei Nacht Sünden begangen haben, von dieser Sünde, von allen Übeln soll Vāyu mich befreien.‘

⁸⁰ VS XX.16: *yādi jágrad yādi svápna énáṃsi cakṛmā vayām, sūryo mā tāsmād énaśo víśvān muñcatv āṃhasaḥ* ‚Falls wir wachend, falls wir im Schlafe Sünden begangen haben, von dieser Sünde, von allen Übeln soll Sūrya mich befreien.‘

⁸¹ Die Zitate in diesem Abschnitt machen insgesamt den Spruch VS XX.17 aus: *yād grāme yād āraṇye yāt sabhāyāṃ yād indriyé, yac chūdré yād árye yād énaś cakṛmā vayām yād ékasyādhī dhármaṇi tásyāvayájanam asi.* ‚Welche Sünde wir im Dorfe, welche wir im Walde, welche wir in der Versammlung, welche an einem Sinnesobjekt, welche an einem Śūdra, welche an einem Arya, welche gegen irgendjemandes Regel wir begangen haben, davon bist du die Entsühnung.‘

Mit anderen Worten: Es ist Sache des Priesters und liegt in seiner Macht, mit den richtigen Sprüchen die Götter so zu manipulieren, dass aus der Sünde den Menschen kein Unheil erwachsen kann.

War schon in den Samhitās die Vorstellung, dass die Götter die Welt vernichten könnten, den Gläubigen offenbar fremd, so ist in den Brāhmaṇas ihre Stellung gar nicht mehr stark genug, als dass sie aus Zorn über das Betragen der Sterblichen eine universelle Katastrophe über sie bringen könnten.

Auch wenn die indische Flutsage aus dem mesopotamischen Bereich entlehnt sein sollte, ist demnach nicht zu erwarten, dass darin die alles vernichtenden Wasserfluten als Strafgericht der Götter dargestellt werden könnten.

c) Das rettende Fahrzeug

Auffallend an allen vorderasiatischen Flutsagen ist das Fahrzeug, das der Flutheros zu seiner Rettung zu bauen hat. In allen drei ausführlicheren Versionen wird dessen Herstellung erstaunlich genau umschrieben, während in der sumerischen Version immerhin von einem riesigen Boot die Rede ist, das offenbar geschlossen ist.

Aus dem Atra-Hasis, wo diese Beschreibung am kürzesten ist, da an dieser Stelle der Text einmal mehr Lücken aufweist⁸², lässt sich herauslesen, dass zum Bau das Material eines Hauses verwendet wird. Das Boot bekommt ein flaches Dach⁸³, mit dem es vollständig abgedeckt wird, und zwar derart, dass kein Sonnenstrahl eindringen kann. Es muss eine starke Takelage aufweisen, und mit zähem Pech abgedichtet sein.

Auch Utnapištim reißt sein Haus ab, um aus dem Material sein Schiff zu errichten⁸⁴. Dieses ist ein Würfel von 120 Ellen Seitenlänge, der in einzel-

⁸² Tafel III, Zeilen 22 ff., vgl. Lambert - Millard, 88 f.

⁸³ Dieses Dach hat, wie auch im Gilgameš-Epos, die Form der Überdachung des unterirdischen Urozeans.

⁸⁴ Tafel XI, Zeilen 25 ff., Schmökel, 97.

ne Zellen eingeteilt ist⁸⁵. Auch hier wird Erdpech verwendet, und sogar Ruderstangen werden nicht vergessen⁸⁶.

Die Arche Noahs ist nicht würfel-, sondern quaderförmig. Ansonsten aber weicht ihr Aussehen offensichtlich nur unwesentlich von den beiden eben erwähnten Wasserfahrzeugen ab.

Keine der verschiedenen Versionen der indischen Flutgeschichte enthält derartige Angaben. In der ältesten Fassung, derjenigen des Śatapathabrāhmaṇa, wird Manu einfach angewiesen, ein Schiff (*nauḥ*) anzufertigen. Diese Anweisung wird im Mahābhārata noch dadurch erweitert, dass dieses Schiff fest und mit einem Seil versehen sein solle,⁸⁷ während es in den Purāṇas Viṣṇu selbst ist, der ein Schiff schickt.⁸⁸

d) Wen das Schiff aufnimmt

Die Arche Noah ist in der europäischen Kultur geradezu der Inbegriff geworden für eine kleine Einheit, die in sich alles Wesentliche des irdischen Lebens birgt. Auch Gilgameš und Atra-Hasis beschreiben recht detailliert, welche Wesen der Flutheros alle auf sein Fahrzeug bringt, damit sie der Zerstörung entgehen; von der sumerischen Flutsage fehlen die entsprechenden Zeilen, doch spricht Zeile 259 davon, dass Ziusudra den Samen der Menschheit beschützte.

Nichts davon ist in der ältesten indischen Fluterzählung zu finden. Niemand ausser Manu befindet sich dort in dem rettenden Schiff. Doch bereits im Epos ist die Rede davon, dass nicht nur Keime (*bījāni*) mitgeführt werden, sondern dass Manu auch noch von den sieben Weisen, den Saptarṣis, begleitet ist.⁸⁹ Winternitz, der ja ein vehementer Verfechter der Entlehnungstheorie war, zeigt sich überzeugt, dass dieser Zug der Sage schon in der Zeit der Brāhmaṇas bekannt war, in der gedrängten Form der Erzählung im Śatapatha-Brāhmaṇa aber keine Erwähnung fand.⁹⁰ Da dieses Problem aber in engem Zusammen-

⁸⁵ Und zwar ist der Grundriss neunfach eingeteilt, während der Würfel in der Höhe sieben Zwischenböden erhält. XI, 60 ff., Schmökel, 99.

⁸⁶ XI, 64 f.

⁸⁷ MBh III.185.29.

⁸⁸ BhP VIII.24.33; AP II.12; MP I.30. Vgl. S. 205 ff.

⁸⁹ Vgl. S. 130

⁹⁰ Flutsagen, 327.

hang steht mit religiös-philosophischen Vorstellungen, die sich in der vedischen Zeit sehr verschieden von jenen des Hinduismus präsentieren, wird es im Kontext der jeweiligen Texte aufzugreifen sein.

e) Die Landung des Schiffes

Hier besteht eine frappierende Übereinstimmung zwischen Gilgameš und Genesis einerseits und der Geschichte von Manu andererseits.⁹¹ In allen drei Flutberichten landet der Held mit seinem Schiff an höchsten Berg im Norden. In den beiden ersteren wird auch der Name dieses Berges genannt, nämlich Nizir bei Gilgameš und Ararat in der Genesis. In der indischen Sage dagegen erhält der Berg seinen Namen gerade von dem Ereignis, das sich da abgespielt hat. Daher wird er im Śatapatha-Brāhmaṇa *manor avasarpana* das ‚Herabkriechen des Manu‘, im Mahābhārata aber *naubandhana* ‚die Schiffsanbindung‘ benannt. Dass dieser höchste Berg sich bei allen drei Texten im Norden befindet, darf aber selbstverständlich nicht zu hoch gewertet werden, da sie aus Regionen stammen, nördlich derer sich hohe Gebirge erheben.

f) Das Dankopfer

In Atra-Hasis, Gilgameš, der sumerischen Flutsage und der Bibel nimmt dieses einen sehr wichtigen Raum ein. Dass es im indischen Brāhmaṇa-Text ebenfalls von grosser Bedeutung ist, versteht sich aus der Literaturgattung von selbst. Da indessen in einem Brāhmaṇa jede Erzählung zur Begründung oder Erklärung eines Opferrituals dient, lässt sich daraus in bezug auf eine eventuelle Entlehnung nichts ableiten. Jedenfalls wird ein Dankopfer weder im Epos noch in den Purāṇas erwähnt. Doch wird es nötig sein, das Verhalten des Manu am Ende der Flut und die Frage des Neubeginns der Schöpfung für jeden einzelnen Text gesondert zu betrachten.

g) Der Fisch als Retter

Ein wesentliches Element der indischen Flutgeschichte fehlt in den vorderasiatischen Flutsagen. Der Fisch, welcher in den indischen Texten von Anfang an einer der Hauptakteure ist und später noch immer mehr zur zentralen Figur wird, hat dort keinen Anteil am Geschehen.

⁹¹ Im Atra-Hasis fehlen leider die Zeilen, welche über das Ende der Flut berichteten. Vgl. Lambert - Millard, 98 f.

Für Winternitz steht trotzdem fest, dass selbst dieses Motiv aus dem Semitischen stammt. „Ausschlaggebend scheint mir der Umstand zu sein, dass der indische Gott in Fischgestalt kaum ein Anderer sein kann, als der babylonische Ea, der »Oannes« des Berossus, ein Wesen halb Mensch, halb Fisch, das die Nächte im Wasser verbringt, des Tages aber herauskommt, um die Menschen zu unterweisen. Dieselbe universale Bedeutung, die dem Ea als dem Wohltäter und Schützer der Menschen und als der Quelle aller Weisheit in Babylonien zukommt, beansprucht Brahman in der älteren epischen, Viṣṇu in der jüngeren pauranischen Mythologie der Inder. Dabei ist zu beachten, dass der Fisch in der Mythologie und im Cult der Semiten überhaupt eine hervorragende Rolle spielt, was bei den Indogermanen gewiss nicht der Fall ist.“⁹²

Zu diesen Behauptungen ist verschiedenes anzumerken. Zunächst darf die von Winternitz so ohne weiteres angenommene Gleichstellung von Oannes und Ea nicht unwidersprochen bleiben. Oannes in Berossos' *Babyloniaka* ist ein Mischwesen, halb Fisch, halb Mensch,⁹³ dessen Wohnung das Erythräische Meer ist. Er repräsentiert den Kulturbringer für die Menschen in Babylon, die, „gerade wie die vernunftlosen Tiere und das wilde Vieh“⁹⁴ lebten. Während des Tages steigt er an Land und lehrt die Menschen Wissenschaften und Handwerk, Städte- und Tempelbau, Gesetzeskunde und Ackerbau; und er erzählt ihnen auch die Geschichte von der Schöpfung. Die bei Berossos ebenfalls bezeugte Flutsage ähnelt stark den verschiedenen erhaltenen keilschriftlichen Versionen, wobei der Flutheros bei ihm Jisouyrow heisst, was dem Ziusudra der sumerischen Sage entspricht.⁹⁵ Doch Oannes hat mit dieser Sage nichts zu tun. Vor allem aber ist er nicht einer der Götter, und Winternitzens Gleichsetzung

⁹² Die Flutsagen, 328.

⁹³ τὸ μὲν ὅλον σῶμα ἔχον ἰχθύος, ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν παραπεφυκὸν ἀνθρωπίνην κεφαλὴν ὑποκάτο τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς, καὶ πόδας ὁμοίους ἀνθρώπου παραπεφυκότας [δὲ] ἐκ τῆς οὐρᾶς τοῦ ἰχθύος εἶναι δὲ αὐτῷ φωνὴν ἀνθρώπου „... sein ganzer körper der eines fisches war, und unter dem kopfe des fisches ein anderer (?) kopf an jenen angefügt, und am schweife füsse wie die eines menschen, und die stimme gemäss der stimme der menschen ...“ (F. Jacoby, F Gr Hist 3 C1, 369)

⁹⁴ Vgl. J. Sturm, Oannes; in RE vol. 17, Sp.1677 ff.; Stanley Mayer Burstein, *The Babyloniaca of Berossus* (englische Übersetzung), 13, rez. von Henri Limet; F. Jacoby, F Gr Hist 3 C1, 369.)

⁹⁵ Lambert - Millard 140 ff.

mit Ea, dem Gott der Wasser unter der Erde, beruht wohl auf der vordergründigen klanglichen Ähnlichkeit der Wörter. Vielmehr ist Oannes, wie J. van Dijk⁹⁶ dargelegt hat, gleichzusetzen mit Adapa, der auch Uwana-Adapa genannt wird. Dieser Adapa ist einer, und wohl der am besten bekannte, der legendären Sieben Weisen, die auch als Fischmenschen bezeichnet werden.⁹⁷ Diese Weisen dienen den Königen als Berater, der Umgang mit Göttern ist ihnen nicht fremd. Doch gibt es offensichtlich keine Belege dafür, dass sie in Fischgestalt als Retter der Menschen oder eines Menschen auftreten.

Der Fisch, welcher Manu rettet, ist zudem mit einem Horn versehen. Dass der Fisch in der indischen Sage immer ein Horn trägt, weist nach Winternitz eventuell auf eine „altsemitische Vereinigung von Stiercult und Fischcult“⁹⁸ hin. Diese Behauptung erscheint allerdings sehr weit hergeholt. Natürlich existierten im Vorderen Orient Stierkulte. Doch ist der Stier auch innerhalb des indischen Bereiches als ein besonderes Wesen, das seiner Stärke und seiner männlichen Fruchtbarkeit wegen bewundert wird, ein gängiges Bild. Dass er im späteren Hinduismus als das göttliche Reittier Śivas verehrt wird, ist wohlbekannt; wobei oft angenommen wird, dass diese besondere Verbindung eventuell aus der Indus-Tal Kultur stammt.⁹⁹ Doch bereits im RV ist der Stier auch Symbol der göttlichen Kraft, etwa derjenigen Indras, so z.B. in X.28.2, wo Indra von sich selbst spricht:

*sá róruvad vṛṣabhás tigmásṛṅgo
vārṣman tasthau várimann á prthivyáḥ
vísveṣv enam vṛjáneṣu pāmi
yó me kuḁṣāi sutásomaḥ pṛṇāti*

Brüllend steht der spitzhörnige Stier da in der Weite der Erde.
Den schütze ich in allen Bereichen, der als Somapresser mir den
Bauch füllt.

⁹⁶ Die Inschriftenfunde, 47 f.

⁹⁷ Vgl. René Labat, Les religions du Proche-Orient asiatique, 287 ff., Hans Güterbock, Die historische Tradition bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, 9 f.

⁹⁸ Die Flutsagen, 328.

⁹⁹ Es wird dabei oft auf die in Mohenjo Daro gefundene Darstellung einer gehörnten Figur in Lotos-Stellung hingewiesen. Eine Abbildung davon befindet sich z.B. in: Ainslie T. Embree und Friedrich Wilhelm, Indien, Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft, 20. Das gleiche Werk (22) enthält auch eine Abbildung eines Stier mit nur einem Horn.

Auch Soma wird gelegentlich mit einem Stier verglichen, ebenso der Regengott Parjanya.¹⁰⁰ Der Stier ist das wichtigste Opfertier, wenn man sich Indra gnädig stimmen will;¹⁰¹ von einem eigentlichen Stierkult lässt sich indessen im vedischen Indien noch nicht sprechen.

Doch hat es in Indien ebensowenig einen Fischkult gegeben, und zwar weder in frühester Zeit noch später; und auch im mesopotamischen Raum lässt sich ein solcher ganz offensichtlich nicht nachweisen. Denn bildliche Darstellungen von Fischen allein sind noch lange kein Beweis für die kultische Bedeutung dieser Wesen.

Wie demnach die Tatsache, dass der rettende Fisch in der indischen Flutsage immer ein Horn trägt, ein Beweis oder auch nur eine Andeutung dafür sein könnte, dass sich in dieser Gestalt der semitische Stierkult mit einem auch dort nicht existenten Fischkult vermischt hat, ist nicht einzusehen, um so mehr, als in der vorderasiatischen Flutsage selbst ein Fisch überhaupt nicht in Erscheinung tritt.

Ob dieses Motiv des rettenden Fisches eventuell aus einem anderen ausserindischen Kulturkreis entlehnt sein könnte, wird in einem nächsten Abschnitt zu erörtern sein. Falls mit der Möglichkeit einer Entlehnung aus ausserindischem Bereich gerechnet wird, müssen gerade bezüglich dieses Motives noch eine ganze Reihe weiterer Erzählungen betrachtet werden, die indessen nicht aus dem mesopotamischen Raume stammen.

Kehrt man nun nach alledem zu der Frage zurück, welches die Gemeinsamkeiten sind, die eine direkte Entlehnung der indischen Geschichte aus dem vorderasiatischen Raum nahelegen, dann bleiben schliesslich bestenfalls deren sechs:

1. Die Sage hat einen Fluthelden.
2. Der Held wird vor der nahenden Katastrophe gewarnt.
3. Wenn die Flut kommt, rettet er sich mit einem Wasserfahrzeug.
4. Das Fahrzeug legt an einem hohen Berge an.
5. Der Held bringt Opfer dar.¹⁰²
6. Die Menschheit entwickelt sich neu oder wird neu geschaffen.¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. RV IX.86.10; 86.19; III.55.17 etc.

¹⁰¹ Vgl. z.B. TS II.1.2.

¹⁰² Dies gilt allerdings in den indischen Texten nur für das Śatapatha-Brahmaṇa.

¹⁰³ Wird nur im Śatapatha-Brahmaṇa und im Mahābhārata erwähnt.

Die Übereinstimmung betrifft offensichtlich Punkte, die von der Vorstellung her keineswegs einen so originellen oder aussergewöhnlichen Eindruck machen, dass man annehmen müsste, sie seien ohne jeden Zweifel von einem einzigen Orte ausgegangen. Vielmehr betreffen sie Gegebenheiten, die im Rahmen einer Fluterzählung gleichsam auf der Hand liegen. Es scheint deshalb unvermeidlich, auch weiteren derartigen Sagen im euroasiatischen Raum Beachtung zu schenken.

2. Der eventuelle Einfluss anderer ausserindischer Sagen

Es geht heute, da die Erforschung der Volks- und Märchenliteratur sich längst als wissenschaftliche Disziplin etabliert hat und die Bedeutung mündlicher Überlieferung anerkannt ist, nicht mehr an, nur Texte zu berücksichtigen, die aus sehr alter Zeit schriftlich überliefert sind. Es ist nicht zu übersehen, dass selbst in Gesellschaften, die an sich über die Kunst der Schrift verfügen, eine mündliche Tradition daneben weiterbestehen kann.¹⁰⁴

Selbstverständlich ist es vollkommen unmöglich, Erzählstoffe, die diesem Bereich entstammen, von denen man also erst sehr spät Kenntnis erhalten hat, in direkten Zusammenhang zu bringen mit einer Erzählung wie der indischen Flutsage, deren erste Bezeugung ganz ohne Zweifel in

¹⁰⁴ Dass dies nicht etwa Spekulation ist, ist wohl erst seit Milman Parry's Arbeiten so richtig ins Bewusstsein der Literaturhistoriker gedrungen. Die Gründe, weshalb diese Traditionen so lange und oft mit Verachtung gestraft wurden, sind vielschichtig. Einem davon hat Albert B. Lord in der Einleitung zu seinem Buch „The Singer of Tales“ Ausdruck verliehen. Der Bezeichnung ‚Volksliteratur‘ haftet seit Anbeginn, nämlich seit dem Interesse, das die Romantik an ihr bezeugte, implizit die Vorstellung an, dass es sich dabei um den Besitz des einfachen Volkes, der Ungebildeten handle. Dementsprechend niedrig wurde ihr künstlerischer Wert veranschlagt, und die Gattung oft als ernsthafte Betrachtungen unwürdig erachtet. Dies betrifft allerdings nur die Beschäftigung der Wissenschaft mit der Materie, die an sich schon eine besondere Untersuchung rechtfertigen würde. Dass die Gattung normalerweise nicht schriftlich fixiert wurde, solange sie wirklich lebendig war, mag möglicherweise gerade durch ihre Vitalität verursacht worden sein. Etwas, was sowieso ausnahmslos jedermann von Jugend an bekannt war, brauchte nicht aufgeschrieben zu werden; und nur wenn ein Dichter vom Stoff genügend fasziniert war, um ihn künstlerisch zu bearbeiten, oder wenn ein Geschichtsschreiber ihn als historische Wahrheit betrachtete, bestand die Chance, dass er auch nach dem Aussterben der mündlichen Tradition bekannt blieb.

der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. anzusiedeln ist.¹⁰⁵ Vielmehr soll hier nur kurz auf die Frage eingegangen werden, ob ausserhalb von Indien und Mesopotamien, aber in Gegenden, die geographisch nicht unüberwindbar weit davon entfernt sind, Sagen- oder Mythenmotive auftreten, die mit den eben besprochenen wesentliche Ähnlichkeiten aufweisen.

Dass derartige Vergleiche in diesem Rahmen nur cursorisch und relativ oberflächlich durchgeführt werden können, versteht sich angesichts der grossen Masse von Texten, aber auch der sehr verschiedenartigen kulturellen Umgebung, aus denen sie stammen, von selbst. Es soll denn auch nur die Frage gestellt werden, wo rein von den Motiven her Erzählungen zu finden sind, welche an die Sage von Manu und dem Fisch anzuklingen scheinen.

Eigentliche Flutsagen,¹⁰⁶ soweit sie nicht christlichen und damit natürlich vorderasiatischen Einfluss zeigen, treten in Europa praktisch nicht auf. Die griechische Deukalionsage ist, wie bereits erwähnt wurde,¹⁰⁷ zweifelsohne stark von den Sagen des mesopotamischen Raums beeinflusst.

Die Sage vom Eisriesen Ymir, wie sie in der Snorri Edda¹⁰⁸ erzählt wird, hat allerdings gewisse Aspekte einer Flutsage.¹⁰⁹ Denn das Blut dieses Riesen, aus dessen Gliedern, ganz ähnlich wie beim vedischen Puruṣa-Mythus, die Menschen entstanden, überschwemmte, als er von Odin, Wili und We getötet wurde, die ganze Erde und ertränkte das Geschlecht der Riesen, von denen sich nur Bergelmir und seine Frau retten konnten.

¹⁰⁵ Die Frage der Kontinuität von mündlich tradierten Stoffen ist ein wichtiges und sicher noch nicht gelöstes Problem der Erzählforschung. Vgl. dazu etwa L. Röhrich, Das Kontinuitätsproblem bei der Erforschung der Volksprosa; K. Ranke, Orale und literale Kontinuität; D.-R. Moser, Die Homerische Frage und das Problem der mündlichen Überlieferung.

¹⁰⁶ Vgl. S. 15 ff.

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 52.

¹⁰⁸ Die jüngere Edda mit dem sogenannten grammatischen Text, übertragen von Gustav Neckel und Felix Niedner, 54.

¹⁰⁹ Trotz der Aussagen Useners, der in der Einleitung zu „Die Sintfluthsagen, bemerkt“: „Von einer germanischen oder auch nur skandinavischen fluthsage möchte ich nicht reden, obwohl man die kosmologische sage vom blute des riesen Ymir, in welchem das riesengeschlecht bis auf Bergelmir und seine frau ertrank, zu einer sintfluthsage aufgebauscht hat.“

Aus dem keltischen Raum wird immer wieder die walisische Sage des Sees von Llion¹¹⁰ als Beispiel einer Flutsage angeführt. Als dieser über die Ufer tritt und ganz Britannien überschwemmt, ertrinken alle Menschen mit Ausnahme eines einzigen Paares, das sich auf einem Schiff retten kann und später das Land wieder bevölkert. Doch ist die Zerstörung durch die Wasser in diesem Falle zu wenig universal, als dass von einer eigentlichen Flutsage gesprochen werden könnte¹¹¹. Auch reichen die Motive eines Schiffes als rettendes Fahrzeug und des Überlebens eines einzigen Menschenpaares, selbst falls hier kein christlicher Einfluss vorliegen sollte, nicht aus und sie sind auch zu banal und nicht typisch genug, um bei der weiten räumlichen Entfernung zum indischen Subkontinent den Gedanken an einen Zusammenhang auch nur aufkommen zu lassen.

Die an sich sehr originelle litauische Flutsage, in welcher sich einige Menschen und Tiere in einer Nusschale retten, welche dem höchsten Gott heruntergefallen war,¹¹² weist als Ganzes sehr viele christliche Züge auf, und auch hier ist weiter kein Anklang an die Geschichte von Manu zu entdecken.

Nicht uninteressant sind die Flutsagen aus dem nordasiatischen Raum. Eine ganze Anzahl von ihnen sind von W. Anderson zusammengetragen und publiziert worden.¹¹³ Insbesondere die insgesamt acht aufgenommenen Sagen der Wogulen weisen Merkmale auf, die sonst im europäischen und asiatischen Raum nicht bezeugt sind. So ist die grosse heilige Flut ein feuriges Wasser. Die Fahrzeuge, auf denen sich einige Menschen retten können,¹¹⁴ sind daher Flösse, welche über sieben Böden verfügen, deren sechs im Laufe der Flut versengt werden. In zweien dieser Sagen werden auch lange Seile geflochten, die zu Beginn der Flut in der Erde verankert werden, um die Flösse am Orte festzuhalten und nicht in dem feurigen Meer abtreiben zu lassen.¹¹⁵ Dementsprechend befinden sich die Geret-

¹¹⁰ R. Andree, Flutsagen, 44 (Nr. 23); E. Davies, British Mythology, 146 f.

¹¹¹ Vgl. S. 15 ff., bes. 18 f.

¹¹² J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl. 1875, Bd. 1, 480.

¹¹³ Walter Anderson, Nordasiatische Flutsagen.

¹¹⁴ Es sind meistens mehrere. In der von Anderson als Nr. 7 wiedergegebenen Sage (op. cit. 12 ff.) kommen allerdings sämtliche Menschen um. Das nachsintflutliche Geschlecht wird vom Himmels Gott neu erschaffen. In einigen Erzählungen, auch in derjenigen der Ostjaken, op. cit. 15 f., wird zugleich der Teufel mitgerettet.

¹¹⁵ Nr. 2, op. cit. 6 ff., und Nr. 8, 14 f.

teten nach dem Sinken der Feuerflut wiederum an ihrem ursprünglichen Wohnort. Auch in den wogulischen Sagen ist das Wasserfahrzeug oft mit einer Decke versehen, doch besteht diese dort aus Störhaut.¹¹⁶

Bei der von Anderson aufgezeichneten Sage der Samojuden überleben sieben Menschen, die in einem Boot Zuflucht suchen.¹¹⁷ In dieser Erzählung taucht ein Mann hinein in die Flut und bringt nach sieben Tagen etwas Erde mit Sand und Gras herauf. Diese Dinge werfen die Menschen ins Wasser und bitten den Gott Nua, „die Erde einzurichten“, worauf die Wasser zu fallen beginnen.

In der zweiten der von Anderson aufgeführten altaischen Sagen¹¹⁸ ist zwar die biblische Flutsage als Grunderzählung unverkennbar. Dennoch taucht auch hier wiederum das Motiv der Seile auf, die, mit gusseisernen Scheiben versehen, das Schiff am Boden festhalten sollen.

Es würde zu weit führen, auf jede der 21 Sagen einzugehen, die Anderson zusammengestellt hat. Wichtig scheint aber, dass sie gewisse Charakteristika aufweisen, die von der Geschichte Noahs, ebenso wie von den übrigen vorderasiatischen verschieden sind, die aber ähnlich in der indischen Flutsage wiederkehren. Dazu gehört etwa, dass das Fahrzeug keine Arche ist, sondern ein Floss oder ein Boot, dass an dem Fahrzeug Seile befestigt werden – allerdings nicht zum gleichen Zweck wie in der indischen Sage –, dass die Ursache für die Flut nicht genannt ist.

Auch Punkte, die sie sowohl mit der indischen wie mit den vorderasiatischen Sagen gemeinsam haben, dürfen nicht unerwähnt bleiben. In mehreren von ihnen ist der Ort genannt und wird auch heute noch gezeigt, wo das Fahrzeug am Berge stehen blieb. Ob hier christlicher Einfluss durchaus auszuschliessen ist, wie Anderson meint,¹¹⁹ bleibe dahingestellt. Doch ist es sehr wohl denkbar, dass dieses Motiv an mehreren Orten unabhängig entstanden sein könnte. Es entkommt auch in diesen Sagen häufig ein Einzelner mit seiner Frau – wobei diese dann gleich den Teufel

¹¹⁶ op. cit. Nrs. 2, 3, 8.

¹¹⁷ op. cit. 17 f., Nr. 11.

¹¹⁸ op. cit., 18 ff.

¹¹⁹ op. cit. 40.

mit rettet¹²⁰ –, wenngleich die wunderbare Rettung manchmal auch einer anonymen Gruppe zuteil wird. Dieser Einzelne resp. die Gruppe erfährt jeweils durch ein göttliches Wesen von dem herannahenden Unheil. Dass die Überlebenden dann zugleich die Urahnen der jetzigen Menschheit sind, versteht sich beinahe von selbst, wird aber in nur wenigen dieser Sagen auch ausdrücklich erwähnt.

Es zeigt sich demnach, dass sich in diesen Texten ebensoviele Gemeinsamkeiten mit den indischen Sage finden lassen, wie dies bei den vorderasiatischen der Fall ist. Über eventuelle Einflüsse zu spekulieren, verbietet sich natürlich aus Gründen der zeitlichen Entfernung in der Aufzeichnung. Sie können nur als Beweis dafür gelten, dass auch anderswo ähnliche Motive bestehen, die deswegen durchaus unabhängig in der Entstehung sein können.

Nicht ausser Acht bleiben darf natürlich bei diesen Betrachtungen auch das, was man als die iranische Flutsage zu bezeichnen pflegt.¹²¹ Bei der Verwandtschaft des Indischen mit dem Iranischen und bei der geographischen Nähe der beiden Kulturen sind alte Gemeinsamkeiten auch in diesem Punkt nicht von vorneherein auszuschliessen. Für Winternitz steht natürlich fest, dass die Quelle auch dieser Geschichte in Mesopotamien zu suchen ist. Die Gemeinsamkeiten sowohl mit der mesopotamischen als auch mit der indischen Flutsage sind aber auch in diesem Falle so allgemeiner Art, dass sie als Beweise nicht zugelassen werden dürfen. Zudem kann man sich fragen, ob hier überhaupt eine Flutsage vorliegt. Eine Ähnlichkeit mit dem Atra-Hasis-Epos besteht insofern, als die Ursache der Flut ebenfalls in der Überbevölkerung der Erde besteht, die, nachdem Yima, von Ahura Mazdā angewiesen, sie dreimal schon vergrössert hat, den Menschen keinen Platz mehr zu bieten vermag. Deshalb teilt Ahura Mazdā dem Yima seinen Entschluss mit, die Zahl der Lebewesen zu verringern. Yima erhält den Auftrag eine Burg und einen Stall zu bauen. Dort solle er die Samen der besten aller Menschen, Tiere, Pflanzen und Speisen unterbringen. Denn ein grausamer Winter mit Eis und Schneemassen werde über die Erde hereinbrechen und alles vernichten, was

¹²⁰ Mehrere ähnliche solcher Sagen finden sich bei Oskar Dähnhardt, *Natursagen*, Bd. I, 258 ff.

¹²¹ Es handelt sich um die in *Vidēvdād* II des Avesta erzählte Geschichte des Königs Yima.

nicht solcherart von Yima geschützt sei; und nach dem Winter sollen die Wasser der Schneeschmelze alles ausserhalb von Yimas Burg überfluten und unbewohnbar machen. In Übereinstimmung mit den Vorstellungen der avestischen Religion dient diese Katastrophe als Katharsis, befreit sie doch die Welt von allem Bösen und Hässlichen.

Die Übereinstimmungen mit der indischen Flutsage liegen weniger in der Erzählung an sich als in der Person des Flutheros. Manu gilt in Indien, wie oben¹²² erwähnt, als Sohn des Sonnengottes Vivasvant. Sein Bruder ist der erste Sterbliche und Todesgott Yama. Yima steht im Avesta ebenfalls an der Spitze der neu entstehenden Menschheit, und wie Manu und Yama ist der Sohn des Vivanhant.¹²³

Neben diesen Gemeinsamkeiten sowohl mit den mesopotamischen Erzählungen als auch mit der indischen verfügt diese iranische Sage aber über so viel Eigenständiges, dass man ihr wohl ebensogut eine unabhängige Entstehung zusprechen könnte. Dass der Flutheros sowohl im Avesta wie im Śatapatha-Brāhmaṇa der Sohn des gleichen Gottes ist, möchte zwar allerdings den Gedanken an eine engere Verbindung nahelegen. Da aber der Sohn des Vivasvant zugleich als der Stammvater der Menschheit gilt, ist es in jedem Falle wahrscheinlich, dass sich Geschichten von Zerstörung und Neubeginn des Menschengeschlechtes an seine Person knüpfen; dies bedeutet aber nicht, dass sie deswegen auch gleichen Ursprungs sein müssen.

a) Der Fisch als Retter

Alle bisher genannten Flutsagen unterscheiden sich aber wesentlich von der indischen, da in keiner von ihnen ein Fisch als Retter auftaucht. Erzählungen, die einen rettenden oder hilfreichen Fisch zum Motiv haben, sind indessen gar nicht sehr selten. Insbesondere im antiken griechisch-römischen Kulturbereich sind die Erzählungen von Delphinen, die Menschen, besonders auch Kinder gerettet haben, ausserordentlich häufig.¹²⁴ Die Arion-Erzählung Herodots¹²⁵ mag zwar vielen von ihnen als Vorbild

¹²² S. 25 f..

¹²³ Vgl. Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 532 f.

¹²⁴ Zu den Stellen s. R.Wagner, in: Pauly-Wissowa, *Real Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. 4, s.v. Delphin.

¹²⁵ Herodot 1.23 f.

gedient haben. Die Vielfalt und weite Verbreitung dieser Geschichten weisen indessen nicht nur auf ihre Beliebtheit hin, sie lässt durchaus auch die Vermutung zu, dass unabhängig davon in diesem Raume auch andere Delphinsagen entstanden sind, von denen mancher ein wahrer Kern zugrundeliegt.¹²⁶

Nicht allein die klassische Antike oder das Alte Testament mit seiner Geschichte von Jonas und dem Walfisch¹²⁷ kennen das Motiv, dass Fische Menschen aus dem ihnen fremden Element retten oder ihnen darin sonstwie beistehen. Erzählungen von hilfreichen Fischen sind auch in der Volksliteratur nicht selten. Sehr oft verbindet sich darin das Motiv des rettenden Fisches mit demjenigen des dankbaren Tieres,¹²⁸ das auch in der Erzählung von Manu zu finden ist. Wenn im Märchen der Held einem Fisch das Leben rettet, indem er ihn in den Fluss zurückwirft, und dafür von ihm übers Meer zum Schlosse der Prinzessin getragen wird; wen dieser Fisch dann den beiden bei der Flucht hilft,¹²⁹ dann sind Anklänge an die indische Flutsage nicht zu bestreiten. Auch Manu rettet dem Fisch das Leben, indem er ihn aus dem Fluss, wo für ihn die Gefahr besteht von den grösseren Artgenossen gefressen zu werden, herausholt und ihn an einem sicheren Ort heranwachsen lässt. In gewisser Weise darf seine Bewahrung in der grossen Flut als Lohn für sein mitleidiges Verhalten angesehen werden.

Natürlich ist die ganze Dimension eine andere als beim Märchen. Da Manu als einziger des ganzen Menschengeschlechtes überlebt, muss es sich bei ihm um einen vorzüglichen Menschen handeln, dessen gute Tat gegenüber dem Fisch nur sein ihm eigenes charakteristisches Verhalten exemplarisch darstellt. Auch steht die Katastrophe der Zerstörung der

¹²⁶ Seit in den letzten Jahren immer mehr Begebenheiten bekannt wurden, in denen Delphine sich mit Menschen recht eigentlich anfreundeten, ist man geneigt, auch gewissen Berichten aus der Antike eher Glauben zu schenken. Vgl. etwa die Ereignisse die sich 1955 am Strand von Opononi in Neuseeland abspielten. Beschrieben u.a. in: Antony Alpers, *Dolphins*, 206 ff.

¹²⁷ Jon. 1-2. S. zu diesem Motiv auch R. Schenda, *Walfisch-Lore und Walfisch-Literatur*, 431-448.

¹²⁸ Vgl. Carl Lindahl, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 3 Berlin/New York 1981, Sp. 287 ff.

¹²⁹ Erwähnt von R. Schenda, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4, Berlin/New York 1984, Sp. 1201 f.

ganzen Welt nicht auf vergleichbarer Ebene mit den Schwierigkeiten, denen sich ein junger Mann bei der Gewinnung seiner Geliebten gegenüber sieht. Die Gemeinsamkeiten sind aber dennoch unübersehbar.

Ein grosser Kulturbereich, der sich im Norden direkt an Indien anschliesst, und mit dem zumindest in historischer Zeit mit Sicherheit Kontakte bestanden, wurde bisher ausgeklammert. Es handelt sich um China, das unter anderem auch eine ausgedehnte Tradition von Flutsagen aufweist. Wir verdanken es vor allem den Arbeiten von Wolfram Eberhard, dass der reiche Fundus chinesischer Volksmärchen auch für Nicht-Sinologen zugänglich geworden ist.

Unter den von ihm untersuchten Märchen findet sich tatsächlich eines, dessen Anklänge an die indische Flutsage auffallend sind. Eberhard erwähnt es in seiner Publikation „Typen chinesischer Volksmärchen“¹³⁰ unter dem Typus der Sintflut-Märchen. Darin wird zunächst ein gefangener Karpfen, der in Wahrheit der Sohn des Drachenkönigs ist, vor dem Tode bewahrt. Dieser warnt vor der kommenden Flut und zieht das Schiff, in dem sich die von ihm Gewarnten retten, zu einem hohen Berg.

Diese Geschichte, sie stammt aus Kuangtung, weist von allen mir bekannten die meisten Gemeinsamkeiten mit der indischen Erzählung von Manu und dem Fisch auf. Allerdings scheint die Flut, von der die Rede ist, nicht eine universelle zu sein. Die grössten Probleme bei der Frage einer eventuellen Beeinflussung stellen sich indessen wie bei allen Volksmärchen bei der Datierung dieses südchinesischen Stoffes. Die Quelle, aus der W. Eberhard schöpft, ist eine Publikation aus dem Jahre 1932. Wie alt das Märchen selbst ist, lässt sich leider offenbar nicht feststellen. Da aber in China zugleich mit buddhistischen Lehren nachgewiesenermassen auch indisches Erzählgut aufgenommen wurde, erscheint es plausibler anzunehmen, dass eine Beeinflussung, falls eine solche stattgefunden hat, von Indien ausging.¹³¹

¹³⁰ Folklore Fellows Communications, no. 120, Helsinki 1937, 81 ff.

¹³¹ Dabei darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass die indische Sintflutsage nur in der brahmanischen und hinduistischen Literatur, nicht aber in der buddhistischen nachzuweisen ist.

b) *Das Horn des Fisches*

Der Fisch der indischen Flutsage weist als charakteristisches Merkmal ein Horn auf. Wie oben erwähnt,¹³² veranlasst dies Winternitz, an eine Verbindung mit dem semitischen Stierkult zu denken. Es liegt auch reaktiv nahe, sich über die symbolische Bedeutung dieses für einen Fisch doch recht aussergewöhnlichen Attributes Gedanken zu machen. Doch statt von Anfang an eine kultische oder mythische Bedeutung dieses Horns zu denken, wird es wohl auch erlaubt sein, zunächst die Frage zu stellen, ob nicht auch eine viel vordergründigere Erklärung möglich ist. Wenn der Fisch das Schiff ziehen soll, muss dieses notwendigerweise irgendwie befestigt werden können; und dazu muss das Tier irgendeine Protuberanz aufweisen. Worum aber handelt es sich dabei? Muss man dabei unbedingt an den Kopfschmuck des Hornviehs denken?

Das Sanskritwort *śṛṅga-* hat ohne Zweifel die Grundbedeutung ‚Horn‘, wie dies auch bei der entsprechenden Form des Wortes in einer ganzen Reihe anderer indogermanischer Sprachen der Fall ist.¹³³ Dennoch erfährt es offensichtlich bereits in vedischer Zeit eine Bedeutungsweiterung. In AV IV.6.5 etwa bezeichnet es den Teil eines Pfeiles¹³⁴; im *Mānavaśrautasūtra*¹³⁵ wird mit den Adjektiven *ekaśṛṅga-* und *dviśṛṅga-* der ein- resp. zweizinkige Bratspiess bezeichnet. Spätestens seit epischer Zeit ist *śṛṅga-* mit Sicherheit in den Bedeutungen ‚Berggipfel‘ und ‚Hausgiebel, Türmchen‘ u.ä. bezeugt. Es ist mithin nicht auszuschliessen, dass bereits im *Śatapatha-Brahmaṇa* der Begriff nicht mehr ganz eng zu fassen ist.

¹³² S. 35 ff.

¹³³ Zur gesamten entsprechenden Wortfamilie und ihren Bezeugungen in den indogermanischen Sprachen s. Alan J. Nussbaum, *Head and Horn in Indo-European*.

¹³⁴ Welchen Teil *śṛṅga-* wirklich meint, ist aber leider nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Die Stelle lautet:

*śalyād viṣāṃ nīravocaṃ prāñjanād utā paṇadhēḥ
apāśṭhānac chṛṅgāt kūlmalān nīravocaṃ ahām viṣām*

‚Aus der Spitze habe ich das Gift herausbeschworen, aus der Bemalung und aus dem Federschaft. Aus dem Widerhaken (*apāśṭha*), dem Horn (*śṛṅga*) und der Befestigungsstelle zwischen Pfeilspitze und Schaft habe ich das Gift herausbeschworen.‘

Nach Whitney - Lanman, *Atharvaveda-Samhitā*, „between the „barb“ and the „horn“ there is probably no important difference“; es müsste bekannt sein, wie die Pfeile jener Zeit im Detail aussahen, um Genaueres dazu aussagen zu können.

¹³⁵ MŚS I.8.3.26; 38; 4.12; 15; 38.

Wenn von einem gehörnten Fisch die Rede ist, liegt heute der Gedanke an die Gattung der Narwale nahe. Ein Wissen darum, dass diese Tiere existierten, ist aber auf dem indischen Subkontinent in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. kaum denkbar; denn da diese Wale Bewohner der arktischen Gewässer sind, ist schwer vorstellbar, wie die Kunde vom Vorkommen solcher Wesen zu den alten Indern gelangt sein könnte.¹³⁶

Von den „Fischen“, die in Erzählungen aus dem Mittelmeerraum besonders häufig als Retter von Menschen auftreten, war schon oben die Rede, von den Delphinen nämlich. In dieser Familie der Cetaceen aber gibt es zumindest zwei Arten, die über eine sehr ausgeprägte Dorsalfinne verfügen, den Gewöhnlichen Delphin (*Delphinus delphis*) und den Tümmler (*Tursiops*). Beide sind weit verbreitet, der erstere in allen warmen und gemässigten Meeren, der letztere, der oft in Ozeanarien und Delphin-Shows gezeigt wird, im Atlantik und, in einer anderen Spielart, im Roten Meer.¹³⁷ Ihre spitze, dreieckige Rückenfinne ist einem Horn keineswegs unähnlich. Es ist daher nicht auszuschliessen, dass sich darum Legenden ranken konnten. Eventuell ist auch denkbar, dass die eigenartig geformte, spitz zulaufende Kopfpattie dieser Delphinarten die Phantasie der Menschen hätte anregen können. Doch legt sie den Vergleich mit einem Schnabel näher als mit einem Horn.

Es darf nun allerdings nicht vergessen werden, dass die Inder der vedischen Zeit keine Küstenbewohner waren. Erzählungen von Delphinen sind aber doch vorwiegend da zu erwarten, wo diese Wassertiere der Bevölkerung auch bekannt sind. In Indien existiert zwar eine Gattung von Süswasserdelphinen, die *Platanistae*, die schon Plinius dem Älteren offenbar vom Hörensagen bekannt waren.¹³⁸ Diese weisen indessen keine derart ausgeprägte Dorsalfinne auf. Ihr Maul, das lang und flach ist, lässt sich am ehesten mit einem Entenschnabel vergleichen.¹³⁹ Ein Vergleich mit einem Horn drängt sich jedenfalls hier nicht auf.

Es wäre wohl interessant, würde aber im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, einen Vergleich mit indischen Einhorn-Sagen zu ziehen. Anzu-

¹³⁶ Vgl. J. Gonda, *De indische zondfloed-mythe*, 19 ff.

¹³⁷ Jacques-Yves Cousteau und Philippe Diolé, *Delphine*, 259 ff.

¹³⁸ C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, IX.46.

¹³⁹ Vgl. J.-Y. Cousteau u. P. Diolé, *op. cit.*, 273.

merken ist in diesem Zusammenhang einzig, dass im Falle des Fisches das phallische Element offensichtlich keine Rolle spielt;¹⁴⁰ denn bei der Neuschöpfung, wo ein Wesen die Fruchtbarkeit symbolisiert durchaus seinen Platz hätte, spielt in der ältesten Version der Fisch keine Rolle mehr.

3. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Flutgeschichten, die mehr oder weniger grosse Ähnlichkeiten mit der indischen aufweisen, praktisch im ganzen euro-asiatischen Raum zu finden sind. Keine von ihnen weist aber genügend Gemeinsamkeiten mit der Geschichte von Manu und dem Fisch auf, als dass sie mit Sicherheit oder auch nur grosser Wahrscheinlichkeit als Quelle der indischen Flutsage bezeichnet werden könnte. Keine dieser ausserindischen Erzählungen, mit Ausnahme des oben erwähnten chinesischen Flutmärchens¹⁴¹ verbindet zudem das Flutmotiv mit demjenigen des rettenden Fisches. Alle diese Gegebenheiten legen demnach den Schluss nahe, dass die Theorie einer direkten Übernahme der indischen Flutgeschichte aus einem uns bekannten ausserindischen Kulturbereich kaum aufrecht erhalten werden kann.

Allerdings wird sich bei der Betrachtung der indischen Flutsage in der Brāhmaṇa-Literatur zeigen, dass sie im vedischen Bereiche doch recht abrupt auftaucht, so dass auch in innerindischen Zusammenhängen die Frage ihrer Entstehung weitgehend rätselhaft bleibt.

¹⁴⁰ Im Unterschied etwa zu der Erzählung von Ṛṣyaśṛṅga in MBh III.110-113. Ebenfalls als Symbol der Fruchtbarkeit gelten kann wohl, wenn der Eber, der die Erde aus dem Ozean hervorholt, als einhornig (*ekaśṛṅga*) bezeichnet wird, wie etwa in III.142.29 und 45 der Bombay edition des Mahābhārata, Passagen, die allerdings in der kritischen Edition nicht zum eigentlichen Text gezogen werden und nur im Appendix erscheinen.

¹⁴¹ S. 44 f.

III. Die Flutsage in den Brāhmaṇatexten

A. Die erste Bezeugung

Weder im RV noch im AV lassen sich Stellen finden, die darauf schliessen lassen, dass die Flutsage bekannt gewesen sein könnte zu der Zeit, als die Hymnen dieser beiden Saṃhitās entstanden.

Regengüsse werden im RV als willkommene Spende des Himmels begrüsst.¹⁴² Doch haben Wasserfluten nichts Zerstörerisches an sich; sie bringen vielmehr Wohlergehen mit sich;¹⁴³ selbst im Anschwellen der Flüsse zur Regenzeit scheint nicht Gefahr, sondern Gedeihen zu liegen.¹⁴⁴ Von Überschwemmungen, die Tod und Verderben bringen, ist da nirgends die Rede.

In den verschiedenen Sprüchen des AV, die direkt und ausschliesslich an die Wasser oder den Regen gerichtet sind,¹⁴⁵ kommt ebenfalls nirgends die Angst vor übergrossen Massen dieses Elementes zum Ausdruck. Immer steht dabei die heilende, stärkende, nährende, befruchtende und reinigende Kraft des Wassers im Vordergrund.

In den (späten) kosmogonischen Hymnen des RV darf eine wichtige, wenn vielleicht auch nie mit letzter Deutlichkeit zum Ausdruck gebrachte Funktion des Wassers nicht unberücksichtigt bleiben. Es handelt sich um die Vorstellung des Wassers als Quell alles Lebens. Im Schöpfungslied RV X.121, das die Frage nach dem ursprünglichen Gott, dem Herrn der Schöpfung stellt, lautet die 7. Strophe:

*āpo ha yád bṛhatīr víśvam āyan
gārbhaṃ dādhanā janāyantīr agnīm
tāto devānāṃ sāmavartatāsur ékaḥ
kásmai devāya havīṃsā vidhema*

„Als aber die grossen Wasser kamen, das All
als Keim empfangend, den Agni zeugend,
da entstand er daraus, der alleinige Lebensgeist der Götter.

Wer ist der Gott, dem wir mit Opfer dienen sollen?“ [Geldner]

¹⁴² So in RV V.53.2, V. 63.1 et passim.

¹⁴³ RV VI.50.7, VII.35.8, X.9.6-7 et passim.

¹⁴⁴ RV VI.52.4, VII.82.3.

¹⁴⁵ AV I.4, I.5, I.33, III.13, IV.15, VI.23, VI.24, VII.18, X.5, XIX.2.

Eine ähnliche Aussage findet sich in RV X.82.5-6:

*paréo divá pará enā pṛthivyā
paréo devébhīr ásurair yád ásti
káṃ svid gárbhaṃ prathamám dadhra ápo
yátra deváḥ samápaśyanta víšve.
tám id gárbhaṃ prathamám dadhra ápo
yátra deváḥ samágacchanta víšve
ajásya nábhāv ádhy ékam árpitaṃ
yásmin víšvāni bhúvanāni tasthúḥ.*

Wenn er (doch) jenseits des Himmels und jenseits dieser Erde,
jenseits der Götter und der Asuras ist,
welchen Keim denn empfangen die Wasser als ersten
worin alle Götter sich zeigten?
Diesen Keim nämlich empfangen die Wasser als ersten,
in welchem alle Götter zusammenkamen:
Im Nabel des Ungeborenen ist das Eine eingefügt,
in dem alle Wesen ruhen.

Auch die Frage *ám̐bhaḥ kím āsīd gáhanaṃ gabhīrám* ‚Was war das tiefe, unergründliche Wasser?‘ in RV X.129.1 lässt darauf schliessen, dass hier das Wasser als der Urozean verstanden wird, aus dem sich alles entwickelt.

Diese Vorstellung bleibt auch später bestehen. Zwar entwickelt sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich jenes zyklische Weltbild, in welchem die Welt in festgefügtten Zeitabständen zugrundegeht und neu erschaffen wird, doch es erhält sich das Bild von dem grossen Wasser als dem Element, aus dem die Schöpfung hervorgeht. Dass in jenen späteren Zeiten eine Sintflut zur Erklärung für die Entstehung dieses Urozeans dienen könnte, ist wohl vorstellbar. Es wird allerdings weiter unten zu zeigen sein, dass dies für die grossen Neuschöpfungen der Welt nicht gilt.¹⁴⁶

In vedischer Zeit indessen wird noch nicht danach gefragt, was vor diesem Urozean bestanden haben könnte, und es gibt keine Erklärung, wie dieser zur Entstehung gelangt sein könnte.

¹⁴⁶ Vgl. S. 149 ff.

Als zerstörerisch und furchterregend jedenfalls werden die Wasser in keiner der vier Saṃhitās geschildert; zudem ist in keiner von ihnen das in der Flutsage des Śatapatha-Brāhmaṇa verwendete Wort für Flut, nämlich *augha-*¹⁴⁷, bezeugt. Eine einzige kurze Passage des Schwarzen Yajurveda lässt die Vermutung zu, dass vielleicht unsere Flutsage in Indien doch schon bekannt war, ehe sie im Śatapatha-Brāhmaṇa erstmals erzählt wurde. Sie lautet:

āpo vā idaṃ niramṛjan sa manur evodaśiṣyata

Die Wasser aber wischten dieses (d.h. die Welt); nur Manu blieb übrig.

Der Satz findet sich in Kāṭhaka XI.2. Diese Saṃhitā des Kṛṣṇa Yajurveda ist mit Sicherheit auch in ihren Prosapartien – um eine solche handelt es sich in unserem Falle – älter als das Śatapatha-Brāhmaṇa, älter wohl auch als die diesem vorausgehende Vājasaneyi-Saṃhitā des Śukla Yajurveda.¹⁴⁸ Das Kapitel XI.2 bildet Teil der Kāmyeṣṭis, der besonderen Wunschoffer.¹⁴⁹ Es gibt an, welche Opfer einer vorzunehmen hat, wenn er sich Gold oder Vieh wünscht. An die Beschreibung der Opfer, die Angabe, welche Metren die Opfersprüche aufweisen, und die Begründung, weshalb eine bestimmte Gottheit jeweils mit einer Opfergabe bedacht wird, schliesst sich unsere Textstelle an. Die Erwähnung der Wasser geschieht aber recht abrupt und ohne erkennbaren Zusammenhang mit dem restlichen Inhalt des Kapitels.¹⁵⁰ Sie leitet vielmehr den Schlussabschnitt ein, welcher offensichtlich dazu dient, den beschriebenen Ritualen erhöhte Autorität zu verleihen. Diese Autorität leitet sich aus dem angeblich ur-

¹⁴⁷ Zur Bildung der seltenen Wörter *ogha-* und *augha-* s. M. Mayrhofer, Etym. WB I, s.vv. M. Mayrhofer nimmt an, dass die Wörter eventuell zur Wurzel *vah-* zu ziehen seien, wobei sich das *gh* zur Unterscheidung von Wörtern wie *oha-* erhalten hätte.

¹⁴⁸ Zu Chronologie und Ort der Entstehung der respektiven Werke vgl. J. Gonda, Vedic Literature, 336 f. und 354. Paul Horsch, Die vedische Gāthā- und Ślokaliteratur, 472 f.

¹⁴⁹ Vom Kāṭhaka besteht bisher nur die Ausgabe von Leopold von Schroeder: Kāṭhaka, die Saṃhitā der Kāṭhā-Śākhā, 4 Bde. (Bd. 4 = Index Verborum von Richard Simon.) Leipzig 1900-1912, reprint Wiesbaden 1970. Zur Übersetzung des vollständigen Kapitels XI.2 s. Anhang S. 241 ff. – Die Kāmyeṣṭis des Schwarzen Yajurveda sind dargestellt in: W. Caland, Altindische Zauberei, Darstellung der altindischen „Wunschoffer“.

¹⁵⁰ Kāṭhaka XI.2, S. 146, Zeile 6; vgl. Übersetzung, S. 197 ff.

alten Ursprung der Rituale her; und welcher Urheber eines Opfers könnte älter sein als der Urahn der Menschheit selbst?

Der Text ist typisch für Stil und Inhalt der Brāhmaṇas. Er enthält die Regeln (*vidhi*), die man bei der korrekten Durchführung der Zeremonien zu befolgen hat, die Erklärung (*arthavāda*), weshalb das Ritual in dieser Weise durchzuführen ist, daneben aber auch einen purākalpa, den Hinweis auf den früheren, mythischen Ursprung des Rituals.¹⁵¹

Nicht dass Manu hier erscheint, ist demnach aussergewöhnlich. Im Gegenteil. Manu wird in alten Texten immer wieder als derjenige genannt, der ein bestimmtes Opfer zum ersten Male ausführte, der eine Opferhandlung erschaute. Schon in RV I.114.2 cd heisst es:

*yác chāṃ ca yós ca mánur āyejé pitá
tád aśyāma táva rudra práñītiṣu*

„Welches Wohl und Heil Vater Manu durch Opfer erlangt hat,
das möchten wir unter deiner Führung erreichen, Rudra.“ [Geldner]

Im Yajurveda findet sich eine derartige Stelle beispielsweise in Taittiriya Saṃhitā 1.5.1.3, wo es heisst:

*... tám mánur ádhatta, téna mánur árdhnot, tásmān mānavyáḥ
prajā ucyante.*

„Manu entfachte (das Feuer); dadurch war Manu fruchtbar. Daher sagt man, dass die Geschöpfe von Manu abstammen.“

Ebenfalls als erster und vorbildlicher Opferer wird Manu in TS II.6.7 dargestellt, eine Stelle, auf die noch zurückzukommen sein wird¹⁵².

Wie oft indessen auch im Schwarzen Yajurveda – und ebenso im RV und AV – von Manu gesprochen werden mag, dass er allein einer mächtigen und zerstörerischen Flut entkam, davon ist nur an dieser einen Stelle des

¹⁵¹ Āpastamba Śrautasūtra 24.1.32-33: *karmacodanā brāhmaṇani. brahmaśeṣo rthavāda nindā praśaṃsa parakṛtiḥ purākalpaśca*. „Die Brāhmaṇas sind die Regeln für die Handlungen (d.h. sie lehren die Handlungen). Der übrige Teil der Brāhmaṇas (d.h. sofern die Brāhmaṇas nicht eine Handlung angeben) ist Exegese, nl. Tadel, Lob, Beispiel anderer, Geschehnis aus der Vorzeit.“ [Caland]. Vgl. auch J. Gonda, *Vedic Literature*, 340 f. ; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 3 f.

¹⁵² Vgl. S. 93 ff.

Kāṭhaka die Rede. Die kurze Erwähnung reicht keineswegs aus für eine Beurteilung, ob und in welcher Form die Flutgeschichte, so wie sie im Śatapatha-Brāhmaṇa erzählt wird, bereits bei der Entstehung des Kāṭhaka bekannt war. Dennoch muss ganz offensichtlich eine Überlieferung bestanden haben, nach welcher Manu als einziger eine grosse Flut überlebt hatte. Man darf vielleicht sogar so weit gehen, in dieser Begebenheit einen Reinigungsvorgang zu sehen, auch wenn, wie oben nachgewiesen¹⁵³, nicht die Rede davon sein kann, dass dieser in der Absicht erfolgt, eine sündige Menschheit als Ganzes zu bestrafen.

¹⁵³ S. 26 ff.

B. Die Sage im Śatapatha-Brāhmaṇa

Die erste vollständige Flutgeschichte in der indischen Literatur findet sich im Śatapatha-Brāhmaṇa, diesem umfangreichsten aller Brāhmaṇas, das sich an die Vājasaneyi-Samhitā des Śukla Yajurveda anschliesst. Dieses Brāhmaṇa der hundert Pfade ist uns in zwei Rezensionen, derjenigen der Kāṇvas und derjenigen der Mādhyandinas, überliefert. Sein Name weist darauf hin, dass die Mādhyandina-Rezension in hundert Lektionen oder Adhyāyas eingeteilt ist, doch entsprechen die heute jeweils gebräuchlichen Stellenangaben einer Einteilung in 14 Bücher (= Kāṇḍas), die jeweils in Adhyāyas, Brāhmaṇas und Kāṇḍikās gegliedert sind. Die beiden Rezensionen weichen in ihrem Inhalt nur unwesentlich voneinander ab; die Unterschiede finden sich allein in gewissen morphologischen Gegebenheiten. Es kann daher hier im allgemeinen darauf verzichtet werden, jedes Mal beide Versionen zu zitieren. Vielmehr beziehen sich alle folgenden Überlegungen auf die Version der Mādhyandinas, und nur bei bedeutenden Divergenzen wird auf die Kāṇva-Schule Bezug genommen. Das Gleiche gilt für die im Anhang¹⁵⁴ wiedergegebene Übersetzung der Flutsage.

1. Der Kontext

Die Brāhmaṇas mit ihren umfangreichen und trotz der Einfachheit der Sprache recht schwierigen Texten sind keine Lieblingskinder der Indologie. Selbst der Übersetzer des Śatapatha-Brāhmaṇa, Julius Eggeling sagt über sie: „For wearisome prolixity of exposition, characterised by dogmatic assertion and a flimsy symbolism rather than by serious reasoning, these works are perhaps not equalled anywhere;“¹⁵⁵ andere Autoren haben sich oft noch abfälliger darüber geäußert;¹⁵⁶ und selbst Oldenberg, der sich in seinem Werk ‚Die Weltanschauung der Brāhmanatexte‘ eingehend mit ihnen befasst hat, meint: „Hier herrscht nicht mehr die in ihrer Weise zwingende Logik des primitivsten Denkens, andererseits noch nicht

¹⁵⁴ S. 181 ff.

¹⁵⁵ Julius Eggeling, The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina School. I, IX.

¹⁵⁶ Gerne und immer wieder zitiert wird dazu Max Müllers Aussage: „These works deserve to be studied as the physician studies the twaddle of idiots, and the raving of madmen.“ (Max Müller, A History of Ancient Sanskrit Literature, 200) Ähnlich abschätzige Äusserungen zitiert J. Gonda in Vedic Literature, 342, Anm. 17.

die lichtumströmte Freiheit philosophischer Gedankenkunst. ... So befindet man sich eben hier zwischen Höhen in einer tiefen Niederung.“¹⁵⁷

Trotz alledem kann diese Textmasse aber nicht einfach übergangen werden. Zum einen handelt es sich dabei um die älteste indische Prosa, was den Linguisten ein weites Studienfeld eröffnet. Zum anderen sind die Texte aber kultur- und religionsgeschichtlich doch von bedeutendem Interesse. Sie informieren über die Opfertraditionen der vedischen Zeit; sie gewähren Einblick in das Denken und Handeln der Priesterkaste, der Brahmanen, deren heiliges Opferwissen sie zum Inhalt haben. Im übrigen bilden sie den Hintergrund, auf dem sich die Philosophie der Upaniṣaden entwickeln konnte. In mancher ihrer Passagen lassen sich denn auch die ersten noch tastenden Versuche erkennen, über das reine Opferwissen hinaus zu höheren Einsichten zu gelangen. Wenn man die Art und Weise der Argumentation auch zusammen mit Oldenberg als „vorwissenschaftliche Wissenschaft“¹⁵⁸ zu bezeichnen geneigt ist, so zeigt sie doch gerade an jenen Stellen, an denen gewisse Vergleiche angestellt werden, die Tendenz zur Identifikation des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, welche für die Upaniṣaden so bezeichnend ist.¹⁵⁹ Durchaus auch literarisches Interesse verdienen schliesslich die in den Werken verstreuten narrativen Abschnitte, welche Mythen, Legenden und Sagen erzählen.

Das Śatapatha-Brāhmaṇa als das Brāhmaṇa des Śukla Yajurveda weist enge Bezüge zur entsprechenden Saṃhitā auf. Wie in dieser ist der Anfang des Werkes den Neu- und Vollmondsopfern, den *darśapūrṇamāseṣṭis* gewidmet, denjenigen Opfern also, welche ein Brahmane, nachdem er seinen eigenen Hausstand gegründet hat, während 30 Jahren oder lebenslänglich regelmässig zu vollziehen hat.¹⁶⁰ Doch entsprechend dem Charakter der Textgattungen enthält die Saṃhitā die dazu gehörigen Opfersprüche, das Brāhmaṇa dagegen gleichsam die Rechtfertigung des Opfers und seiner einzelnen Bestandteile¹⁶¹ während die eigentliche Beschreibung der Vorgänge im Kātyāyana Śrauta Sūtra zu finden ist.

¹⁵⁷ Hermann Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte, 3.

¹⁵⁸ op.cit., 1.

¹⁵⁹ So wird beispielsweise in X.4.3, einem interessanten Abschnitt, in dem auch der Ausdruck *punarmṛtyu* ‚Wiedertod‘ auftaucht und der sich mit Tod und Unsterblichkeit befasst, der Tod als mit dem Jahre identisch erklärt.

¹⁶⁰ A. Hillebrandt, Ritualliteratur, 114.

¹⁶¹ Vgl. S. 58 f. mit Anm. 166.

A. Hillebrandt hat schon im Jahre 1880 ein Werk publiziert, in welchem die Rituale der *darśapūrṇamāseṣṭis* ausführlich dargestellt sind.¹⁶² Da seine Darstellung vorwiegend auf dem Texte des Kātyāyana Śrauta Sūtra fusst, kann hier darauf verzichtet werden, die einzelnen Teile des Opferrituals nochmals mehr oder weniger eingehend zu beschreiben. Es mag genügen aufzuzählen, welche Opferhandlungen nach den Angaben im Śatapatha-Brāhmaṇa bereits vorgenommen worden sind, zu dem Zeitpunkt, wo unser Text I.8.1¹⁶³ einsetzt; dabei soll bewusst weder auf die dabei verwendeten Opfersprüche, noch auf die im Brāhmaṇa jeweils angeführte magische Bedeutung der Handlungen eingegangen werden:

Als erstes stellt sich der Haus- und Opferherr (*grhapati*) zwischen das Gāharpatya- und das Āhavanīya-Feuer und berührt Wasser, um sich symbolisch zu reinigen. Darauf blickt er ins Āhavanīya-Feuer und legt ein Enthaltensamkeitsgelübde ab. Von nun an bis zum Ende des ganzen Opferrituals darf nur noch die Wahrheit über seine Lippen kommen. Er ist auch verpflichtet, entweder vollständig zu fasten oder nur Früchte des Waldes zu sich zu nehmen. Die nun folgende Nacht verbringt er auf dem Boden vor einem der Feuer.

Am nächsten Morgen bringt der Opferpriester Wasser herbei, von dem ein Teil in der Nähe des Gāharpatya-Feuer niedergesetzt wird. Darauf streut er Opferstreu aus und bringt die notwendigen Utensilien herbei, worauf die Opfergaben vorbereitet werden.

Einem bereitgestellten Karren wird Getreide entnommen, das mit durch Siebe gefiltertem Wasser beträufelt wird. Anschliessend wird das Getreide in einem Mörser zerstoßen und von den Hülsen befreit. Als nächstes werden die Opferschalen (*kapāla*) aufgestellt, dann, nachdem das Getreide gemahlen worden ist, wird das Mehl mit Wasser vermischt, und die Opferkuchen daraus zubereitet.

Nachdem die Opfergaben bereitgestellt sind, erfolgt die Vorbereitung des Opferplatzes, insbesondere auch des eigentlichen Opferaltars, dessen Lage und Ausmasse genau festgelegt sind. Nun werden die verschiedenen

¹⁶² Alfred Hillebrandt, Das Altindische Neu- und Vollmondsopfer, in seiner einfachsten Form mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt von A.H. Jena 1880.

¹⁶³ Übersetzung s. S. 181 ff.

Opferlöffel gereinigt. Danach gürtet ein Priester die Gattin des Opferherrn mit einer Schnur. Jetzt wird in die Opferlöffel Schmelzbutter gegossen, die Opferstreu wird auf den Altar gestreut, und die Umlegehölzer (*paridhi*) werden um das Āhavaniya-Feuer gelegt.

Nun erfolgt das Anfachen des Feuers. Als göttlicher Hotṛ wird nun Agni zum Opfer gerufen, und nach zwei Libationen mit Schmelzbutter wird auch der menschliche Hotṛ installiert.

Erst jetzt kann das eigentliche Opferzeremoniell, angefangen mit den Voropfern, den *prayājas*, beginnen.

Die *prayājas* bestehen aus fünf Opfergüssen, bei denen flüssige Butter ins Feuer gegossen wird. Der erste dieser Güsse wird den Samidhs, den personifizierten Brennhölzern dargebracht, die mit dem Frühling gleichgesetzt werden; der zweite gilt Tanūnapāt („Sohn seiner selbst“ = Name für das Feuer) und gleichzeitig dem Sommer als der heißen Jahreszeit; der dritte ist für die Ids, die personifizierten Preisungen, denen die Regenzeit zugeordnet wird; der vierte für Barhis, die Opferstreu und für den Herbst; der fünfte schliesslich gilt dem Opferrufe Svāhā und dem Winter.

Nun erhalten Agni und Soma einen Anteil an der Butter (*ājyabhāga*), und zwar sowohl beim Neumond- wie beim Vollmondsopfer, denn die beiden stellen das Helle und das Dunkle, das Trockene und das Feuchte dar. Bei Neumond erfolgen anschliessend spezielle Riten, in welchen eine Spende aus süsser und saurer Milch (*sāmnāyya*) dem Indra als dem Vṛtratöter dargebracht wird.

Die Hauptspenden, die sich hier anschliessen, bestehen aus je einer Kuchenspende für Agni allein und einer zweiten, die bei Vollmond Agni und Soma, bei Neumond Indra und Agni zugeeignet ist. Diese Spende ist vier- oder fünffach; d.h. sie besteht darin, dass in einen Opferlöffel zunächst eine Unterlage von Butter ausgestrichen wird, dann werden vom Opferkuchen zwei resp. drei Stücke abgeschnitten, die wiederum mit einer Butterschicht begossen werden.

Als wichtiger Abschnitt folgt nun das Ritual des Opfers für Agni Sviṣṭakṛt. Damit das Opfer richtig gelingt, muss Agni, der als Verbindung zwischen

Göttern und Menschen fungiert, besonders bedacht werden. Von allen verbleibenden Opferspeisen wird der nördliche Teil abgeschnitten und auf die Nordseite des Feuers geschüttet.

Danach müssen, damit das Opfer satt wird, auch die Priester gesättigt werden. Der Opferpriester schneidet von Opferkuchen erst ein winziges Teilchen ab. Dann berührt er Wasser und beginnt nun Stück um Stück die *Idā* abzuschneiden.

Damit gelangen wir zu dem Abschnitt des *Śatapatha-Brāhmaṇa* in dem die Flutgeschichte erzählt wird.

2. *Śatapatha-Brāhmaṇa* I.8.1¹⁶⁴

Dieses erste *Brāhmaṇa* des ersten *Adhyāya* beginnt mit einem *purākalpa*, welcher eben die Flutgeschichte zum Inhalt hat. Um aber den Stellenwert, der dieser Erzählung zukommt, feststellen zu können, ist es unumgänglich, zuerst die nachfolgenden *Kaṇḍikās* zu untersuchen. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass die Opferrituale, so wie sie sich im Verlaufe von Jahrhunderten ausgebildet hatten, im Zentrum der *Brāhmaṇas* stehen. Da sie so kompliziert geworden waren, war es in einem gewissen Zeitpunkt notwendig geworden, alle Regeln zusammenzufassen.

Dass neben den Regeln, den *vidhis*, auch die *arthavādas*, die Beschreibung ihres Zweckes, von Belang wurden, erklärt sich wohl aus den sozialen Gegebenheiten der Zeit. Es ist zwar anzunehmen, dass schon in der frühvedischen Periode, d.h. in dem Zeitraum als die vedischen Hymnen entstanden, die Gruppe der Priester, der Brahmanen, in der indischen Gesellschaft eine gewisse Rolle spielte. Doch war bestimmt bei den nomadischen Stämmen, die als Invasoren eines bereits besiedelten Territoriums auftraten, der Anführer des Clans von grösserer Bedeutung und die Klasse der Krieger – falls eine einigermaßen gegliederte Gesellschaft sich überhaupt schon ausgebildet hatte¹⁶⁵ – für das Überleben und den Erfolg dieser Völker wichtiger als die Priester.

¹⁶⁴ Übersetzung s. S. 181 ff.

¹⁶⁵ Die Frage kann bekanntlich nicht genau beantwortet werden. Die frühen vedischen Hymnen lassen jedenfalls davon nichts erkennen; denn der einzige Hinweis, der auf eine Vierteilung der Gesellschaft anspielt, kommt im späten *Puruṣa-Sūkta*, in RV X.90.12, vor.

Aus den vedischen Hymnen geht indessen klar hervor, dass schon damals das Opfer, und im besonderen Masse das Feuer- und das Somaopfer, im religiösen Leben einen bedeutenden Platz einnahm. Beim Betrachten der vedischen Literatur lässt sich relativ leicht feststellen, dass im Verlaufe der Zeit solche Opferpraktiken immer mehr in den Vordergrund jedes religiösen Denkens traten. Es muss demnach den Priestern gelungen sein, ihre Mitmenschen davon zu überzeugen, dass allein die Opferriten ihnen geben konnten, was sie sich von den höheren Mächten ersehnten.

Der Erfolg der Priester beruhte wohl weitgehend darauf, dass sie ihren Handlungen magische Bedeutung beizumessen begannen. Magie aber verlangt nach genauer Einhaltung von Riten. Diese mussten demnach in eine feste und unabänderliche Form gebracht werden. Das Wissen, welchem Zwecke diese bis ins Detail festgelegten Handlungen dienten, ebenso wie die genaue Kenntnis der Handlungen selbst wurde an Auserwählte weitergegeben. Diese Auserwählten, eben die Brahmanen, erlangten dadurch mit der Zeit Macht über die gesamte Gesellschaft, eine Macht, die sie dauernd zu festigen und auszubauen bestrebt waren.

Weiteres Gewicht verliehen sie ihren magischen Praktiken dadurch, dass sie diese auf einen uralten Ursprung zurückführten. Die Mythen und Legenden, die *purākalpas* also, die in die Texte eingewoben sind, sollen den Beweis erbringen, dass hier nicht einfache menschliche Erfindungsgabe am Werke war, sondern dass schon die Götter oder wenigstens die Wesen in allererster Urzeit des Menschengeschlechtes mit diesen Praktiken vertraut waren und ihre Wirksamkeit erprobt hatten.

Eben ein solcher *purākalpa*, vom Kommentator¹⁶⁶ *itihāsa* genannt, ist die Flutgeschichte, die am Eingang, d.h. in den ersten 11 Kaṇḍikās, unseres Kapitels steht. Um aber zu sehen, welchen Stellenwert sie darin besitzt und wie konsistent sie sich in den Zusammenhang des Opferrituals einfügt, ist es notwendig, zunächst den Abschnitt des Opfers, auf den sie Bezug nimmt, einer genaueren Prüfung zu unterziehen.

¹⁶⁶ A. Weber, Śatapathabrāhmaṇa, 126.

3. Die Kaṇḍikās 12-44

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Riten, welche in diesen Abschnitten angesprochen sind, möglichst genau darzustellen. Dazu wird jeweils das Kātyāyana Śrauta Sūtra ebenso beigezogen wie weitere Literatur zu den vedischen Opfern.¹⁶⁷ Dieses Vorgehen birgt zu-gegebenermassen eine gewisse Gefahr in sich. Es muss nämlich zweifellos damit gerechnet werden, dass in der Zeit zwischen der Abfassung der Brāhmaṇas und derjenigen der Sūtras die Opferrituale gewisse Veränderungen erfahren haben. Welche Veränderungen dies waren, lässt sich wegen der verschiedenartigen Ausrichtung der Brāhmaṇa- und der Sūtratexte nicht mehr feststellen. Es ist aber zu vermuten, dass diese in Richtung eines immer ausgeklügelteren Systems gingen. Auch Abweichungen zwischen den Sūtras und den Prayogas, den Handbüchern der Priester, von denen leider noch kaum Editionen bestehen, lassen auf eine nicht absolut starre Form der Rituale schliessen.¹⁶⁸ Zudem weiss man mit Sicherheit, dass viele vedische Schulen bestanden, deren Werke uns nicht überliefert sind, so dass beispielsweise das Kātyāyana Śrauta Sūtra möglicherweise einer Richtung entstammt, deren Rituale in Einzelheiten von denjenigen der Mādhyandinas oder der Kaṇvas abwichen. Das Risiko einer eventuellen Überinterpretation muss aber eingegangen werden, da sich allein aufgrund des Brāhmaṇatextes die Opfervorgänge nicht rekonstruieren lassen.

Es geht in unserem Abschnitt um das Iḍā-Ritual, welches auch den Namen Iḍāhvāna, ‚Herbeirufung der Iḍā‘, trägt. Beim Opfer bedeutet die Iḍā jenen Anteil an allen Opferspeisen, der von den am Opfer beteiligten Priestern und dem Opferer selbst gegessen wird.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Besonders wertvoll für jeden, der sich von den genauen Vorgängen beim Opfer-ritual ein Bild machen will, erweist sich das Werk von R.N. Dandekar und C.G. Kashikar, Śrautakośa. Encyclopaedia of Vedic Sacrificial Ritual. Dieses Werk beruht v.a. auf dem Text des Baudhāyana Śrautasūtra, welcher auf Englisch und Sanskrit gegeben wird. Die Texte weiterer Śrautasūtras werden dort in Englischer Übersetzung aufgeführt, wo sie etwas zur Ergänzung beitragen.

¹⁶⁸ Vgl. Śrautakośa, English Section, part I, 7 f.

¹⁶⁹ Zu dem Problem, welche Bedeutung dem Wort ursprünglich zukommt und welche zusätzlichen Bedeutungen im Verlaufe der vedischen Zeit dazukommen, s. S. 81ff.

a) *Kaṇḍikā 12*

Die *Idā* ist fünffach aufgeteilt. Diese fünffache Aufteilung ist die folgende: Als erstes wird in das *Idāgefäß* (*idāpātrī*) eine Schicht Butter gestrichen (*upastaraṇa*). Danach werden von jeder Opferspeise zwei Stücke rechts und in der Mitte ausgeschnitten und diese zweimal mit Schmelzbutter übergossen.¹⁷⁰

Die Fünffachheit der *Idā* wird sodann verglichen mit dem Vieh, das ebenfalls als fünffach bezeichnet wird. Das Wort für Vieh ist *paśavaḥ*. *paśu-*bezeichnet oft das Kleinvieh, d.h. die Ziegen und Schafe. Daneben ist es aber die Bezeichnung für alle Arten von Opfertieren. Zu den fünf Arten von Opfertieren gibt es aber in *ŚB I.2.3.6-7* eine sehr interessante Passage. Sie lautet in deutscher Übersetzung:¹⁷¹

6. Den Menschen wahrlich töteten anfangs die Götter als Opfertier. Der Saft des Getöteten kam heraus. Er drang in das Pferd ein. Diese töteten das Pferd. Der Saft des Getöteten kam heraus. Er drang in das Rind ein. Diese töteten das Rind. Der Saft des Getöteten kam heraus. Er drang in das Schaf ein. Diese töteten das Schaf. Der Saft des Getöteten kam heraus. Er drang in den Ziegenbock ein. Diese töteten den Ziegenbock. Der Saft des Getöteten kam heraus.

7. Er drang in die Erde ein. Sie suchten diesen, indem sie gleichsam gruben. Sie fanden ihn als den Reis und die Gerste. Daher finden sie auch jetzt noch die beiden, indem sie gleichsam graben. Der, welcher dies weiss, für den ist das Mächtige, welches gleich dieser Opferspeise ist, so gross, wie das Mächtige ist, das alle diese getöteten Tiere für ihn sind. Und darin liegt auch die Vollkommenheit, welche man „das fünffache (Opfer-)Vieh“ nennt.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man mit Max Müller¹⁷² annimmt, dass hier eine Anspielung vorliegt, dass Opfer von Lebewesen, sogar Menschenopfer, in vorvedischer oder vielleicht auch noch in vedischer Zeit zu den Opferbräuchen gehörten, dass diese aber immer mehr durch pflanz-

¹⁷⁰ Angaben dazu finden sich in *ŚB I.7.4.9ff.*, *KŚS III.3.29 ff.*; vgl. auch A. Hillebrandt, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, 122 ff.

¹⁷¹ Sanskrit-Text bei A. Weber, *The Çatapatha-Brāhmaṇa*, 15 f.

¹⁷² Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, 420.

liche Opfer ersetzt wurden, denen die gleiche Wirksamkeit zugeschrieben wurde.

b) Kaṇḍikā 13

Nach KŚS 3.4.4-5 schneidet der Adhvaryu einen langen Abschnitt vom vorderen Teil der beiden Opferkuchen und legt diesen östlich des Dhruva-Löffels nieder. Dann überreicht er die Idā dem Hotṛ und geht um ihn herum, ohne aber (die Idā) loszulassen.

c) Kaṇḍikās 14-15

Laut Angaben von KŚS 3.4.6 vollzieht sich die nächste Handlung folgendermassen: Der Adhvaryu nimmt die Idā aus den Händen des Hotṛ zurück, und mit Schmelzbutter, die der Idā entnommen worden ist, bestreicht er vom Zeigefinger des Hotṛ zuerst den ersten Teil (d.h. wohl das erste Fingerglied) dann den zweiten. Nicht beschrieben ist darin, was laut ŚB I.8.1.14-15 der Hotṛ danach zu tun hat, nämlich dass er den Finger an die Lippen führt und die Butter symbolisch isst. Dabei erwähnt er beim ersten Mal Manasaspati, den Herrn über das Denken, dann Vācaspati, den Herrn der Stimme, und zwar den ersten, um das Einatmen, den zweiten, um das Ausatmen zu fördern. Es wird also ein Zusammenhang hergestellt, zum einen zwischen Denken und Einatmen, zum anderen zwischen Reden und Ausatmen¹⁷³ und drittens zwischen der Speise und dem Atem. Dies gemahnt bereits an die Stelle in Bṛhadāraṇyaka-Upaṇiṣad I.5.3 (= ŚB XIV.4.3.10):

...prāṇó 'pānó vyāná udānáḥ samānó 'na ity etát sárvaṇḥ prāṇá eváitánmáyo vā ayám ātmá vāñmáyo manomáyaḥ prāṇamáyaḥ
Hervoratmen, Einatmen, Dazwischenatmen, Aufatmen, Zusammenatmen; all dieses (was mit) „ana-“ (endet) ist Prāṇa. Also ist der Ātman von dieser Art: er ist von der Art der Stimme, von der Art des Denkens, von der Art des Prāṇa.

Doch auch im eigentlichen Brāhmaṇa finden sich weitere Stellen, wo solche oder ähnliche Zusammenhänge erstellt werden. Eine Identifikation zwischen Atem und Speise etwa zeigt ŚB VII.5.1.16:

¹⁷³ *prāṇa* und *udāna* müssen in diesem Zusammenhang mit Sicherheit als ‚Einatmen‘ und ‚Ausatmen‘ gedeutet werden.

...*prajāpater vīsrastāt prāṇó madhyatá údacikramiṣat tám
ānneṅāgrhṇāt tásmāt prāṇó 'nnena grhító yó hy evāṅnam ātti sá
prāṇiti.*

Von Prajāpati, welcher sich entspannte¹⁷⁴, wollte der Atem aus der Mitte hinaustreten. Diesen hielt er mit der Speise zurück. Daher wird der Atem von der Speise zurückgehalten. Wer aber in nämlich Speise isst, der atmet.

Dass das Denken (*manas*) und die Rede (*vacas*) als die beiden hervorragenden unter den Lebensäusserungen in einer engen Beziehung zum Atem (*prāṇa*), der ja oft als eigentliche Bezeichnung für ‚Leben‘ verwendet wird, stehen, bedarf keiner besonderen Erläuterung.

d) *Kaṇḍikā 16*

Hier wird begründet, weshalb der Hotṛ so tut, als ässe er die Iḍā. Es muss nämlich verhindert werden, dass sich die bösen Geister auf diese stürzen; ein *purākalpa*, der einmal mehr Manu als den ersten Opferer anführt, gibt dem Ganzen mehr Gewicht. Der Hotṛ darf aber die Iḍā in diesem Zeitpunkt noch nicht wirklich essen, da vorher noch die Anrufungen an die Iḍā auszuführen sind.

e) *Kaṇḍikā 17*

Nach KŚS 3.4.7-8 schneidet der Adhvaryu jetzt aus dem Iḍāgefäss ein Stück und legt es in die Hand des Hotṛs, danach legt die ganze Iḍā (im Iḍāgefäss) ebenfalls in die Hand des Hotṛs. Diese Bestimmung, bei der das erste Stück als *avāntareḍā* bezeichnet wird, mag aber eine Anleihe aus einer anderen vedischen Schule sein. Denn das Wort *avāntareḍā* erscheint in den Brāhmaṇas nur in Aitareya II.30. Aus dem Śatapatha-Brāhmaṇa lässt sich nur das Zerschneiden der eigentlichen Iḍā herauslesen.

f) *Kaṇḍikā 18*

Nun beginnt die Anrufung der Iḍā (*iḍāhvāna*). Diese Anrufung erfolgt mit leiser Stimme, wobei die Begründung die gleiche ist wie für das symbolische Essen der Iḍā, nämlich die Furcht vor bösen Geistern. Ebenso wird der *purākalpa* von *Kaṇḍikā 16* wiederholt.

¹⁷⁴ Ich folge hier Eggeling, obgleich die Wörterbücher die Bedeutung ‚entspannt‘ für *vīsrasta-* erst ab MBh angeben.

g) *Kāṇḍika 19*

Die ersten Anrufungen wenden sich an die Erde, den Luftraum und den Himmel. Sie werden zum Opfer herbeigeholt mit der Hilfe dreier Sāmans, dreier verschiedener Melodien, nämlich eben Rathantara, Vāmadevya und Bṛhat, die offensichtlich auch personifiziert gedacht sind.¹⁷⁵

h) *Kaṇḍikās 20-21*

Es beginnen nun die Anrufungen, die an die Iḍā selbst gerichtet sind. Doch geschieht dies zunächst nicht direkt, sondern es wird eine Metapher verwendet: „Die Kühe mit dem Stier“. Solcherweise nehmen Unbefugte (noch) nicht wahr, dass mit der Anrufung die Iḍā gemeint ist. Wen man sich als den Gefährten der Iḍā vorzustellen hat, d.h. wofür der Stier steht, ist nicht zu erkennen. Als weitere Anrufung wird der Saptahotṛ-Spruch verwendet, der mit den Worten *mahāhavir hotā*¹⁷⁶ beginnt, der aber an sich innerhalb des *darśapūrṇamāsa* seinen Platz im Anuyāja, dem Nachopfer hat. Dieser Spruch wird nie laut gesprochen, sondern immer nur gemurmelt.¹⁷⁷ Der *arthavāda* mit der Erwähnung des Somaopfers, an welchem sieben Hotṛs¹⁷⁸ beteiligt sind, soll wohl klarmachen, dass durch diese Formel das Opfer einen höheren Stellenwert bekommt, war doch das Somaopfer eines der weniger häufigen Opfer, denen grössere Bedeutung zukommt als den regelmässigen Neu- und Vollmondsopfern.¹⁷⁹

i) *Kaṇḍikas 22-25*

Die nächste Anrufung richtet sich direkt an die Iḍā, die nun mit Namen genannt wird. Ihr wie allen weiteren Invokationen folgt der *arthavāda*, welcher den Sinn der jeweiligen Anrufung erklärt. In 23 findet sich einmal mehr die Gleichsetzung von Speise und Atem. Dass jene zugleich als Freund (oder als der Gott Mitra) bezeichnet wird, ist, abgesehen von der

¹⁷⁵ Vgl. z.B. W. Howard, *Samavedic Chant*. 22; ders. *Vedic Recitation in Vārāṇasi*, 260 ff., 281 ff. Welche Bedeutung diesen Singweisen zukam, zeigt sich im Jaiminiya Brāhmaṇa, wo sich manche Kapitel mit deren Entstehung und Wirkung befassen. Vgl. W. Caland, *Das Jaiminiya-Brāhmaṇa in Auswahl*, §§ 25, 26, 28-37, 103-107, 111-113.

¹⁷⁶ Die Formel wird an verschiedenen Stellen genannt, so z.B. in *Maitrāyaṇī-Saṃhita* I.9.1. (L. v. Schroeder, Bd. I, 131)

¹⁷⁷ Vgl. Śrautakośa, English Section, part I, 396, 399, et passim.

¹⁷⁸ Eine bestimmte Gruppe von Opferpriestern. Vgl. W. Caland und V. Henry, *L'Agniṣṭoma I*, 3, Renou, *Vocalulaire du rituel védique*, 158 f.

¹⁷⁹ Hillebrandt, *Ritualliteratur*, 124 ff.

positiven Konnotation des Wortes, schwer erklärlich. Allerdings handelt es sich nicht um die einzige Stelle, an der Mitra und Speise im gleichen Kontext verwendet werden. In ŚB II.3.2.12, wird Mitra identifiziert mit dem schwächer werdenden Feuer, und wenn in dieses geopfert wird, dient dies zum Erlangen von Speise.¹⁸⁰

Was mit *hek* gemeint ist,¹⁸¹ lässt sich kaum feststellen, da dieses Wort nur in der Mādhyandina- und der Kāṇva-Rezension je einmal im genau gleichen Kontext erscheint. Klar ist jedoch der *arthavāda*, der aussagt, dass mit den beiden Anrufungen die Iḍā als lebendiges Ganzes herbeigeht werden soll. Die nachfolgende Anrufung in vier Varianten gibt inhaltlich wenig her, zeigt aber,¹⁸² wie sehr magisches Denken in diesen Texten vorherrscht.

j) Kaṇḍikās 26-27

Die Bezeichnungen Mānavī, Ghṛtapadī und Maitrāvaruṇī als Epitheta der Iḍā stehen in engem Zusammenhang mit der Fluterzählung am Anfang des Abschnittes, sie sollen daher weiter unten einer näheren Betrachtung unterzogen werden.¹⁸² Der zweite Teil von Kaṇḍikā 27 ist nicht ohne weiteres verständlich. Erstens stellt sich die Frage, wie der Begriff *brahmān* hier auszulegen ist, falls die Lesung überhaupt richtig ist.¹⁸³ Soll hier Brahman als Priester verstanden werden, oder treffen wir hier bereits den Gott Brahmā an? Die bedeutungsgeschichtliche Entwicklung sowohl von *brāhman* (n.) als auch von *brahmān* (m.) ist ein

¹⁸⁰ *ātha yātraitād pratitarām iva. tirāścivā saṃśāpyato bhāvati tārhi haiśā bhavati mitrāḥ sá yāḥ kāmāyeta maitrēnedām ānnam adyām ūi yām āhūh sārvasya vā ayām brāhmaṇó mitrām ná vā ayām kām canā hinasīti tārhi ha sá juhūyāt prāpnoti haivaitād annādyam yā evām vidvāms tārhi juhōti.*

Und wenn dort diese (Flamme) des niederbrennenden (Feuers) gleichsam allmählich ausgehend und gleichsam seitlich sich befindet, dann ist dieses (Feuer) wahrlich Mitra. Der, welcher sich wünschte: „Möge ich dank der Freundschaft (mit andern) diese Speise essen!“ – er, von dem sie sagen: „Dieser Brahmane ist wahrlich der Freund eines jeden und er verletzt wahrlich keinen“ – der möge dann opfern. Der wahrlich erlangt Nahrung, welcher dies wissend dann opfert.

¹⁸¹ Vgl. S.186, Anm. 492.

¹⁸² S.78 und S. 82 ff.

¹⁸³ Die Stelle ist zwar in der Mādhyandina- und der Kāṇviyarezension identisch. Doch lesen vergleichbare Stellen, wie etwa TS II.6.7.4 (Vgl. S. 247) oder MS IV.13.5: *brāhma devākṛtam ūpahūtam* ‚Das von den Göttern geschaffene Brahma ist herbeigerufen.‘

faszinierendes, aber chronologisch nicht ganz leicht fassbares Problem.¹⁸⁴ Innerhalb des Śatapatha-Brahmaṇa lässt sich das Wortfeld einigermaßen aus den arthavādas und purākalpas herauslesen. Doch zunächst ist es vielleicht lohnend, auf die Verwendung beider Wörter sowohl in der Saṃhitā als auch im Śatapatha-Brahmaṇa einen Blick zu werfen.

In der Vajasaneyi-Saṃhitā finden sich wie im Ṛgveda *brāhman* als Neutrum und *brahmán* als Maskulin. Um das zweite zu verstehen, ist es unumgänglich, auch die Bedeutung des ersteren zu erfassen. Paul Thieme¹⁸⁵ hat sicher richtig festgestellt, dass „*brāhman* im eigentlichen Sinn die Tätigkeit“ bezeichne, „die zwischen der Gedankeneingebung (*dhī*) und dem Vortrag (*ukthā*) liegt, die mühevollste Geistesarbeit kunstgerechter sprachlicher Stilisierung“. Das Wort bezeichnet aber wohl schon im RV nicht allein diese Tätigkeit, die man dann tatsächlich als ‚Formulierung, Gestaltung, Formung‘ wiederzugeben hätte, sondern zusätzlich auch die Befähigung zu solcher Tätigkeit, eine innere Kraft, die göttlicher Inspiration bedurfte. So jedenfalls lässt es sich möglicherweise erklären, dass *brāhman* und *ḥṣatrā*, die bereits im RV im gleichen Kontext auftreten,¹⁸⁶ in der VS an gewissen Stellen Gruppen von Menschen, wenn nicht schon eigentliche Kasten bezeichnen.¹⁸⁷ Dass im Śatapatha-Brahmaṇa *brāhman*

¹⁸⁴ Vgl. die Literaturangaben bei M. Mayrhofer, Etym. WB II, 452 ff. u. III, 769. Eingehend hat sich zunächst J. Gonda in seinem Werk *Notes on Brahman*, damit auseinandergesetzt. Er kam zum Schluss, dass das zentrale Konzept, das diesem Wort zugrundeliegt, mit ‚power‘ wiederzugeben sei. Sodann hat Paul Thieme dem Problem in *ZDMG* 102 (1952), 91-129, Kl. Schr. 100-138, einen längeren Artikel gewidmet, in dem er den Bedeutungsansatz ‚Formulierung, Gestaltung, Formung‘ vorschlug. J.B.A. van Buitenen, *Akṣara*, hat sich vor allem mit der Bedeutungsentwicklung dieses Wortes befasst.

¹⁸⁵ op. cit., 104.

¹⁸⁶ RV I.157.2:

*yád yuñjāthe vṛṣaṇam aśvinā ráthaṃ
ghṛtēna no mádhunā ḥṣatrám ukṣatam
asmákam bráhma pṛtanāsu jinvataṃ
vayám dhánā śúrasātā bhajemahi*

„Wenn ihr Aśvin euren bullenhaften Wagen schirret, so netzet unsere Herrschaft mit Schmalz und Honig! Stärket unsere Geistlichkeit in den Kämpfen! Wir wollen in dem Wettstreit der Siegerpreise teilhaft werden.“ [Geldner]

¹⁸⁷ Zum Beispiel in VS XX.25:

*yátra bráhma ca ḥṣatrám ca samyāñcau cárataḥ sahá
tám lokám púnyaṃ práñṣaṃ yátra deváh sahágnínā*

Wo *bráhma* und *ḥṣatrā* gemeinsam miteinander wandeln, diese glückbringende

auch Klassenbezeichnung oder zumindest die eine Klasse besonders auszeichnende Fähigkeit oder Eigenschaft sein kann, ist nicht zu bezweifeln, wenn man etwa in ŚB II.1.3.5 liest:

*bráhmaivá vasantáḥ. kṣatráṃ grīśmó víḍ evá varṣás tásmād
bráhmaṇo vasantá ádadhīta bráhma hí vasantás tásmāt kṣatríyo
grīśmé ádadhīta kṣatráṃ hí grīśmás tásmād váiśyo varṣásv
ádadhīta víḍ ḍhí varṣáḥ.*

bráhman ist der Frühling. *kṣatrá* ist der Sommer, *víś* ist die Regenzeit; daher möge der Brahmane (das Feuer) im Frühling anfachen, denn *bráhman* ist der Frühling; daher möge der Kṣatriya (das Feuer) im Sommer anfachen, denn *kṣatrá* ist der Sommer; daher möge der Vaiśya (das Feuer) in der Regenzeit anfachen, denn *víś* ist die Regenzeit.

Am häufigsten sind allerdings auch in der VS diejenigen Stellen, an denen das Neutrum mit ‚Formulierung‘ wiedergegeben werden kann.¹⁸⁸ Doch fehlt dieser Übersetzung oft eine Nuance, welche das Wort mit Sicherheit ebenfalls auszudrücken vermag. Dem *bráhman* wohnt nämlich offensichtlich eine eigene Kraft inne. Es ist nicht nur mehr die Gestaltung oder die Fähigkeit zur Gestaltung, die nun in ihm zum Ausdruck kommt. Vielmehr wirkt das *bráhman* eindeutig auf andere Dinge ein, wie dies die Strophe VS XXV.40¹⁸⁹, die zu den Sprüchen des Pferdeopfers gehört, erkennen lässt, oder auch VS XXXIII.96¹⁹⁰, wo das *bráhman* von göttlichen Wesen ausgeht.

¹⁸⁸ Welt möchte ich kennenlernen, wo die Götter zusammen mit Agni (wohnen).
So etwa in VS XX.88:

*indrīyāhi dhīyéśitó víprajūtaḥ sutāvataḥ
úpa bráhmāṇi vādhātaḥ*

Komm herbei, Indra, angeregt durch die Andacht, angetrieben durch den Sänger, zu den Formulierungen des pressenden Somaopferers.

¹⁸⁹ *yát te sādé máhasā súkṛtasya
pārṣṇyā vā kásaya vā tutóda
srucéva tá havīšo adhvaréṣu
sárvā tá te bráhmanā sūdayāmi*

Wenn einer in deinem, des mit Gewalt Angespornnten Sattel mit der Ferse oder mit der Peitsche geschlagen hat, banne ich mit dem bráhman alle diese deine (Leiden) wie mit dem Opferlöffel, der für die Opferspeise dient, bei den Opfern.

¹⁹⁰ *prá va índrāya bṛhaté māruto bráhmārcata
vrtrāṇi hanati vrtrahá śatákratur vājreṇa śatáparvaṇā*

Für euren mächtigen Indra, o Maruts, singt ein *bráhman*; er soll den Vṛtra er-

Im Śatapatha-Brahmaṇa können die entsprechenden Stellen notfalls zwar ebenfalls mit ‚Formulierung‘ wiedergegeben werden. Doch stellt sich das *bráhman* hier beispielsweise neben *ṛc*, *sāman* und *yajus* zu den heiligen Äusserungen im Opfer,¹⁹¹ wobei die magischen Kräfte, die von ihm ausgehen, offenbar stärker sind als die der ersten drei.

Das oxytonierte Maskulinum *brahmán* bezeichnet grundsätzlich denjenigen, der das *bráhman* vollbringt. Dabei kann es sich im RV um irgendeinen Sänger handeln der über diese Gabe verfügt.¹⁹² Doch tritt die Gestalt des *brahmán* schon sehr oft in Zusammenhang mit dem Opfer auf, und an gewissen Stellen kommt man nicht darum herum in ihr einen Opferpriester oder zumindest einen am Opfer direkt Beteiligten zu sehen.¹⁹³

In der Vājasaneyi Saṃhitā, wo das Maskulinum nicht eben häufig ist,¹⁹⁴ wird *brahmán* beinahe ausschliesslich im Verein mit himmlischen Wesen genannt. Mehrmals erscheint *bráhman* zusammen mit Bṛhaspati, wobei nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, ob es sich dabei um eine von dem Gott der Rede verschiedene Gestalt handelt. Eindeutig identisch sind die

schlagen, der Vṛtratöter, der Śatakratu (d.h. der mit den hundert Fähigkeiten), mit seinem hundertknotigen Vajra.

¹⁹¹ ŚB II.1.4.10:

tád āhuḥ. yán ná ṛāi ná sāmā ná yájuṣāgnír ādhīyaté ,tha kénādhīyata íti bráhmāno haiváiṣá bráhmanādhīyate vāg vái bráhma tásyai vácāḥ satyám evá bráhma tá vá etāḥ satyám evá vyāhṛtayo bhavanti tád asya satyénaivādhīyate.

Das sagen sie: „Wenn das Feuer weder mit der Ṛk noch mit dem Sāman noch mit dem Yajus angefacht wird, womit wird es dann entfacht?“ Es (das Feuer) gehört zum *bráhman*, durch das *bráhman* wird es angefacht. Die Stimme ist das *bráhman*, zu dieser Stimme gehört es. Wahrheit ist das *bráhman*. Diese Äusserungen wahrlich sind aber die Wahrheit. Daher wird (das Feuer) durch dessen (des *bráhmans*) Wahrheit angefacht.

¹⁹² Nichts deutet im Kontext der Hymnen darauf hin, das z.B. in RV I.80.1, VIII.7.20 et al. *brahmán* mit Geldner als ‚Hohepriester‘ wiederzugeben ist.

¹⁹³ In RV II.1.2 etwa, einer an Agni gerichteten Strophe wird der Gott als Inhaber der Funktionen aller am Opfer beteiligten, so auch des *brahmán* angesprochen.

¹⁹⁴ Es kommt nur an insgesamt elf Stellen vor, nämlich VSM II.2, IX.26, X.28, XII.44, XVII.90, XVIII, 29,76, XXI.16, XXII.33, XXIII.13,14, 62, XXVII.2, XXVIII.28.

beiden etwa in VS IX.26,¹⁹⁵ während beispielsweise in VS XVIII.76¹⁹⁶ nicht klar ist, ob es sich um zwei Personen handelt oder ob *brahmā* eine Apposition zu *devó bṛhaspátiḥ* ist. Die Kommentare, auf die allerdings in diesen Dingen nicht unbedingter Verlass ist, sind sich im letzteren Falle darüber einig, dass *brahmán* eine eigene Gottheit ist; interpretiert doch Uvatācārya „... *yaś ca brahmā yaś ca bṛhaspátiḥ* ...“, während Mahidhara sogar von „*brahmā caturmukhaḥ*“ spricht. In VS X.28 indessen kann kaum ein Zweifel darüber herrschen, dass *brahmán* tatsächlich eine selbständige Gottheit ist:

*abhibhūr asy etās te pāñca díśaḥ kalpantām bráhmaṃs
tvám brahmāsi savitāsi satyáprasavo váruṇo 'si satyáu-
jā índrāsi víśaujā rudró 'si suśévaḥ. báhukāra śrēyaskara
bhūyaskaréndrasya vājro 'si téna me radhya.*

Der Höchste bist du; deine fünf Himmelrichtungen mögen glücklich sein, o Brahmā. Brahmā bist du; Savitṛ bist du, der wahre Antreiber; Varuṇa bist du, mit wahrer Macht; Indra bist du, mit Macht über die Völker; Rudra bist du, der sehr Huldvolle. O viel Vollbringender, Verbesserer, Vermehrer, du bist der Vajra des Indra; werde mir damit untertan.⁴

Auch wenn wir es hier natürlich noch nicht mit dem Schöpfergott des Hinduismus zu tun haben, lässt sich aus diesen Stellen der Saṃhitā doch die Tendenz herauslesen, Brahmā als eigenen Gott zu betrachten.¹⁹⁷

Im Śatapatha-Brahmaṇa bezeichnet *brahmán* überraschenderweise nirgends eine Gottheit mit Namen Brahmā. Vielmehr bezieht sich das Wort ausschliesslich auf eine bestimmte Sorte von am Opfer beteiligten Priestern, ein Ansatz, dem wir schon im RV begegnet sind und der sich insbesondere im Atharvaveda fortsetzt. Entsprechend den vier Arten heiliger Äusserungen gibt es nun vier Hauptpriester, die am Opfer beteiligt sind:

¹⁹⁵ *sómaṃ rájānam ávase 'gním anvārabhāmahe
āditýān víṣṇuṃ sūryam brahmānaṃ ca bṛhaspátiṃ svāhā*
Zum Beistand ergreifen wir uns den König Soma, Agni, die Ādityas, Viṣṇu, Sūrya, und den bráhman Bṛhaspati. Heil.

¹⁹⁶ *dhāmacchād agnir índro brahmā devó bṛhaspátiḥ
sācetaso víśvedevā yajñām právantu naḥ śubhé*
Der seinen Wohnort verbergende Agni, Indra, Brahma, der Gott Bṛhaspati, die Allgötter, die eines Sinnes sind, mögen das Opfer zu unserem Wohle fördern.

¹⁹⁷ Zu Bṛhaspati als Schöpfergott s. auch H.P. Schmidt, Bṛhaspati und Indra. 122. ff.

Hotṛ, Udgātṛ, Adhvaryu und Brahmane. Waren es aber im RV die Ṛṣis, die Schöpfer der vedischen Hymnen, denen Kräfte nachgesagt wurden, die über das normale menschliche Mass hinausgingen, so sind es nun, in der Periode der Brāhmaṇas, diese Priester. Einerseits werden sie nämlich ganz real als die Ausführenden der Rituale genannt, andererseits schreiben ihnen die Texte Eigenschaften zu, die im Grunde den Göttern vorbehalten sein müssten.

Ansätze zu solchen Auffassungen sind zwar bereits in den späten Hymnen des RV zu finden.¹⁹⁸ Wenn aber in ŚB XIII.5.2.20 der Adhvaryu den Brahmanen mit der VS-Strophe XXIII.59¹⁹⁹ befragt und dieser ihm mit VS XXIII.60²⁰⁰ antwortet, dann zeigt sich hier eine Selbsteinschätzung dieser Priester, die beträchtlich ist. Unter den am Opfer teilnehmenden Priestern kommt dem *brahmán* offenbar die wichtigste Stellung zu, denn er ist es, der über alles Bescheid weiss. Das Śatapatha-Brāhmaṇa sagt dies deutlich in XI.5.8.7,²⁰¹ wo sein Amt und Wissen mit demjenigen des Hotṛ, des Adhvaryu und des Udgātṛ verglichen wird. Wie es kommen konnte, dass in der Brāhmaṇazeit gerade dem *brahmán* diese bedeutende Rolle zukam, darüber hat Paul Thieme in kurzer, prägnanter Form eine sehr plausible Theorie aufgestellt,²⁰² in der er zeigt, dass es eben die Fähigkeit, im richtigen Moment die richtige Formulierung zu finden, war,

¹⁹⁸ Beispielsweise in RV I.164.35.

¹⁹⁹ *kó asyá veda bhúvanasya nábhīm*
kó dyāvāpṛthiví antárikṣam
káḥ sūryasya veda bṛható janítṛam
kó veda candrámasaṃ yatojáḥ

Wer kennt den Nabel der Welt, wer Himmel, Erde und Luftraum? Wer kennt die Geburt der mächtigen Sonne; wer kennt den Mond (und) woher er geboren ist?

²⁰⁰ *védāhāmasyá bhúvanasya nábhīm*
veda dyāvapṛthiví antárikṣam
veda sūryasya bṛható janítṛam
átho veda candrámasaṃ yatojáḥ

Ich kenne den Nabel der Welt. Ich kenne Himmel, Erde und Luftraum. Ich kenne die Geburt der mächtigen Sonne. Ebenso kenne ich den Mond (und) woher er geboren ist.

²⁰¹ *tád āhuḥ. yád ṛcá hotṛám kriyáte yájuśādhvavyavam sámnodgīthó ,tha kēna*
brahmatvám íti trayyá vidyēti ha brūyāt.

So sagt man: „Wenn mit der Ṛc das Hotṛamt ausgeübt wird, mit dem Yajus das Adhvaryuamt, mit dem Sāman das Ugātṛamt, womit wird dann das Brahmanamt ausgeübt?“ Er möge sagen: „Mit dem dreifachen Wissen (all dieser).““

²⁰² op.cit., 123 f.

die ihn diesen wichtigen Platz einnehmen liess. Da die Götter genau so opfern wie die Menschen, verfügen sie natürlich ebenfalls über einen Brahman. Dieser nun ist normalerweise, wie wir dies schon in der VS gesehen haben, der Gott der Rede, Bṛhaspati, doch kann insbesondere Agni die Funktion aller Priester übernehmen, wie dies schon aus dem RV bekannt ist.²⁰³

In unserer Kaṇḍikā 27 wird die Iḍā gleichgesetzt mit dem göttlichen *brahmán*. Dass an dieser Stelle die Iḍā als von den Göttern Geschaffene und als deren Brahman bezeichnet wird, ist einigermassen erstaunlich. Wahrscheinlich besteht aber ein Bezug zur vorangehenden Flutgeschichte, bei der die Iḍā dem Segensspruch (*aśīs*) identisch ist. Als solcher wäre sie ein *bráhman* (n.) und als personifizierte Gestalt eben diejenige, welche über dieses Brahman verfügt, eben der *brahmán* (m.).

Sodann werden neben den menschlichen Adhvaryus auch die göttlichen herbeigerufen. Als die göttlichen Adhvaryus fungieren nach ŚB VIII.2.1.3 die beiden Aśvins (... *aśvínāv evá devānām advary* ...).²⁰⁴ Hier werden die Kälber als die göttlichen Adhvaryus bezeichnet. Sie stehen dabei möglicherweise als Inbegriff göttlichen Segens; denn wie in der nächsten Kaṇḍikā ausgeführt wird, sind sie ein Merkmal materiellen Wohlstandes für den Opferherrn.

k) Kaṇḍikās 28-36

Diese Kaṇḍikās enthalten Sprüche, die ganz speziell das Wohlergehen des Opferherrn zum Zwecke haben. Der Reichtum, bestehend aus einer Menge Vieh, nimmt dabei offensichtlich die wichtigste Stelle ein; aber auch ein langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft soll das richtig dargebrachte Opfer ihm bescheren. Dass der Opfernde dabei nicht mit Namen genannt werden darf (Kaṇḍikā 29) beruht wohl auf einem Tabu, das weit über Indien hinaus verbreitet ist.²⁰⁵

Je zweimal, in ähnlich lautenden Wendungen werden langes Leben (Kaṇḍikās 30 und 33), Nachkommenschaft (Kaṇḍikās 31 und 34)

²⁰³ Vgl. etwa RV II.1.2.

²⁰⁴ Ähnlich ŚB I.1.2.17.

²⁰⁵ Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VI, 954 ff. mit Literaturangaben. J.G. Frazer, *The Golden Bough* III (Taboo and the Perils of the Soul), 318 ff.

und Vieh (Kaṇḍikās 32 und 35) herbeibeschworen. Dabei machen die Kaṇḍikas 30 bis 32 die Angaben, was der Spruch *úttarasyāṃ devaya-jyáyāṃ úpahūto* „Zum zukünftigen Götteropfer ist er herbeigerufen“ bezweckt und bewirkt; die Kaṇḍikās 33 bis 35 tun dasselbe für den Spruch *bhúyasi haviṣkáraṇa úpahūto* „Zu vermehrter Opferhandlung ist er herbeigerufen“.

l) *Kaṇḍika 37*

Bevor die Opferpriester und der Opfernde die Iḍā essen, werden die Götter zum Essen geladen, da nur dann, wenn auch sie Anteil an ihr haben, dieser Teil des Opfers erfolgreich sein kann.

m) *Kaṇḍikās 38-39*

Während andere Opfertgaben gewöhnlich ins Feuer geworfen werden, ist dies bei der Iḍā nicht der Fall. Die magische Erklärung – die Iḍā ist mit dem Vieh identisch, daher würde mit ihr auch das Vieh verbrannt – bildet den Inhalt von Kaṇḍikā 38. Wie schon in den Kaṇḍikās 14 und 15 wird auch hier ein Zusammenhang erstellt zwischen der Speise und dem Atem, der zugleich Leben bedeutet.²⁰⁶

Für den Opferer besteht die Möglichkeit, seinen Anteil an der Iḍā im jetzigen Zeitpunkt zu essen oder mit dem Essen zuzuwarten, bis das Opfer vollendet ist. Diese Bestimmung deutet darauf hin, dass je nach Schule beide Praktiken zugelassen waren.²⁰⁷

Die Fünzfzahl der Essenden steht in Einklang mit der fünffachen Iḍā, die einmal mehr dem Vieh gleichgesetzt wird.²⁰⁸

n) *Kaṇḍikā 40*

Nachdem die vordere Hälfte des Opferkuchens, der dem Opferer zukommt, abgetrennt ist, wird der Rest für die vier Opferpriester aufgeteilt. Auch dieser vierfachen Aufteilung kommt natürlich wiederum eine besondere Bedeutung zu; sie entspricht den vier Regionen der Manen. In *Kātyāyana Śrautasūtra* 3.4.13 steht dazu die Bestimmung, dass der Op-

²⁰⁶ Vgl. S. 61 f.

²⁰⁷ Das KŚS III.14.20 kennt nur noch die Vorschrift, dass der Opferer zu diesem Zeitpunkt seinen Anteil isst.

²⁰⁸ Vgl. die Angaben zu Kaṇḍikā 12, S. 60.

ferer diese vier Teile berühren soll, indem er die erste Halbstrophe von Vājasaneyi Saṃhitā II.31²⁰⁹ rezitiert. Er lässt sie sodann los, während er die zweite Halbstrophe spricht. Es ist bestimmt wesentlich, dass an dieser wichtigen Stelle der Opferhandlung auch der Ahnen gedacht wird, damit sie auf jene nicht einen ungünstigen Einfluss ausüben.

o) Kaṇḍikās 41-42

Die Sprüche, welche in dieser Phase vom Agnīdh und vom Opferer ausgesprochen werden müssen, sind Vājasaneyi-Saṃhitā II.10-11 entnommen. Allerdings stehen dort die vom Opferer gemurmelten Worte an erster Stelle.

p) Kaṇḍikās 43-44

Die am Opfer Beteiligten machen sich, nachdem sie die Idā gegessen haben, zur Fortsetzung der Opferhandlungen bereit. Zu diesem Zwecke muss aber eine Reinigungszeremonie ausgeführt werden. Dies geschieht, indem sie Wasser durch zwei als Siebe verwendete Kuśa-Gräser seihen, und sich so waschen. Nach KŚS wird diese Handlung von einem in der Saṃhitā mehrfach bezeugten²¹⁰ Spruch beginnend mit *sumitriyā na* begleitet. Nach dem Gebrauch werden die beiden Grashalme auf den Prastara geworfen. Die Identifikation des Prastara mit dem Opferer und der beiden Siebe mit dem Atem ist wohl dahin zu verstehen, dass sich die an den Sieben haftende Nahrung, die mit dem Leben identisch ist, mit dem Opferherrn vereinigen soll.

4. Die Kaṇḍikās 1-11 (Die Flutgeschichte)

Im Unterschied zu den ausführlichen Erläuterungen zum Opfer, die bisher besprochen wurden, hält sich die Flutgeschichte erstaunlich kurz. Um die Vorgeschichte, das eigentliche zerstörerische Geschehen und die

²⁰⁹ *ātra pitaro mādayadhvaṃ yathābhāgām āvr̥ṣāyadhvam
āmīmadanta pitāro yathābhāgām āvr̥ṣāyīṣata*

„Hier o Väter erlabt euch! Entprechend eurem Anteil stärkt euch. Die Väter haben sich erlabt. Entsprechend ihrem Anteil haben sie sich gestärkt.“

²¹⁰ VS VI.22, XX.19, XXXV.12, XXXVI.23, XXXVIII.23:

*sumitriyā na āpa āuṣadhayaḥ santu durmitriyās tāsmai santu yó 'smān dvēṣti yām
ca vayāṃ dviṣmāḥ*

Freundlich mögen uns die Wasser und die Pflanzen (gesinnt) sein. Unfreundlich (gesinnt) mögen sie dem sein, der uns hasst und den wir hassen.

wunderbare Rettung des Manu zu berichten, genügen sechs Kaṇḍikās.

Fünf weitere reichen aus, um die Vorgänge um das erste Opfer und die Neuschöpfung zu beschreiben und die Verbindung zu dem hier behandelten Opfervorgang herzustellen. Die Erzählweise ist für den Stil der Brāhmaṇas typisch: lakonisch, beinahe abgehackt. Trocken und ohne jedes schmückende Beiwerk wird die Geschichte vorgetragen.

a) *Kaṇḍikā 1*

Manu wird nicht besonders eingeführt. Es wird nicht erwähnt, wer ihm das Wasser zum Händewaschen bringt. Dagegen wird, wohl um der Geschichte einen aktuellen Bezug zu geben, hinzugefügt, dass es noch immer Brauch ist, sich morgens die Hände zu waschen. Damit soll zweifellos die Gewohnheit des morgendlichen Händewaschens als in der Tradition verankert dargestellt werden.

b) *Kaṇḍikā 2*

Sobald der Fisch in Manus Hände gefallen ist, beginnt er zu sprechen. Er verspricht für seine Hilfe auch sogleich einen Gegendienst.²¹¹ Im Unterschied zur Version des Mahābhārata erkundigt sich Manu, welcher Art dieser Gegendienst sei.²¹² In seiner Antwort kündigt der Fisch die grosse Flut an. Die Tatsache, dass der Fisch nicht von einer Vernichtung der Geschöpfe spricht, sondern nur davon, dass die Flut sie hinwegtragen werde (*nirvoḍhā*), hat natürlich die Kommentatoren zu Spekulationen veranlasst. So macht Harisvāmin dazu die Anmerkung, dass die Kreaturen in ein anderes Land hinweggetrieben würden.²¹³ In allen späteren Versionen ist indessen eindeutig von einer Zerstörung die Rede, so dass doch angenommen werden darf, dass dieses Weggetragenwerden auch den Untergang der Geschöpfe bedeutet.

²¹¹ Zum Motiv des dankbaren Tieres vgl. S. 43 mit Anm. 127.

²¹² Auch im Mahābhārata verspricht der Fisch Manu einen Gegendienst. Manu fragt aber nicht nach der Art der Entschädigung, sondern rettet den Fisch aus Mitleid (MBh III.185. 9 f.; s. S. 258 f.). Erst als sich der Fisch gerettet im Meer befindet, verkündet er Manu, dass die Flut kommen werde und wie er ihn retten wolle. (MBh III.181.25 ff.) In den entsprechenden purānischen Versionen bittet der Fisch nur darum, gerettet zu werden, ohne Manu dafür etwas zu versprechen.

²¹³ *sa imā bharatavarṣanivāsīṇīḥ prajā niḥśeṣaṃ voḍhā deśāntaram prāpayitā*
Diese (Flut) wird diese Geschöpfe, welche das Gebiet der Bharatas bewohnen, allesamt hinwegtreiben (und) bewirken, dass sie ein anderes Gebiet erreichen.

c) *Kaṇḍikā 3*

Der Fisch macht Manu genaue Angaben darüber, wie er ihn zu hegen habe. Er soll ihn erst in einem Topf, dann in einem Graben halten, und erst wenn er auch für diesen zu gross geworden ist, soll er ihn zum Meere tragen. Manu erhält nicht einfach die Anweisung, den Fisch so lange in seiner Obhut zu halten, bis dieser die richtige Grösse erlangt hat. Der Handlungsablauf ist vielmehr dreifach gegliedert, und erinnert damit an die zahllosen Beispiele von Dreiheiten, die insbesondere in Volkserzählungen anzutreffen sind und die angeblich im indogermanischen Raum besonders häufig sein sollen.²¹⁴

d) *Kaṇḍikā 4*

Der Anfang der vierten *Kaṇḍikā* mit der Aussage über den *Jhaṣa* unterbricht den Ablauf der Erzählung. Verschiedenes lässt vermuten, dass es sich dabei um eine Interpolation handelt, wenngleich der Text der *Mādhyaṇdina*- und der *Kāṇva*-Schule hier identisch ist.²¹⁵ Erstens kommt in der vedischen Literatur das Wort *jhaṣa*- nur hier und in *Kāṭhaka-Saṃhitā* 47.3 vor.²¹⁶ Dies allein muss allerdings nicht viel besagen, bestand im allgemeinen in diesen Texten doch wohl kaum die Notwendigkeit, einen Fisch seiner Gattung nach genau zu bestimmen. Aber auch die lautliche Gestalt des etymologisch ungeklärten Wortes²¹⁷ macht stutzig, ist doch der im Sanskrit äusserst seltene Anlaut *jh*- im Vedischen nur bei diesem einen Wort bezeugt. Doch genügt dies ebenfalls nicht für die Annahme einer Interpolation; denn die Übernahme eines Wortes aus einer anderen Sprache ist selbstverständlich schon sehr früh denkbar. Für einen späteren Einschub spricht indessen der Inhalt der Aussage. In den späteren Versionen der Flutgeschichte wird nämlich immer wieder hervorgehoben, wie unglaublich schnell der Fisch wuchs und welche enorme Ausmasse er erreichte. Es ist daher nicht auszuschliessen, dass ein späterer Erzähler die Notwendigkeit empfand, diesen Umstand der ursprünglichen *Brāhmaṇa*-Geschichte beizufügen.

²¹⁴ Vgl. Max Lüthi, *Drei, Dreizahl*; in: *Enzyklopädie des Märchens* Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 851 ff. Ders., *Das europäische Volksmärchen*, 33.

²¹⁵ Vgl. aber J. Eggeling, *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, part II, XXX. Siehe auch Anm. 475.

²¹⁶ Daneben findet sich allerdings in TS V.5.13.1, AVŚ XI.2.25, AVP XVI.106.5 ebenso wie in einem Kompositum in *Gopatha-Brāhmaṇa* II.2.5 *jaṣa*-.

²¹⁷ M. Mayrhofer, *Etym. WB I*, 453, III, 713.

Die Prophezeiung der Flut und die Anweisungen, welche Vorkehrungen Manu zu diesem Zeitpunkt zu treffen habe, sind in der kürzest möglichen Form gehalten. Auch das Versprechen, ihn zu retten enthält nichts, was die Art und Weise andeutet, wie der Fisch ihn zu retten gedenkt.

Die beiden kurzen Abschnitte der *Kaṇḍkās* 2 und 4, welche sich auf die Prophezeiung der Flut und der Rettung beziehen, illustrieren trefflich die Feststellungen, welche Delbrück über die unterschiedliche Verwendung des *s*-Futurums und desjenigen auf *-tar* gemacht hat.²¹⁸ In 2 werden futurische Handlungen angesprochen, die in der Absicht des Sprechenden liegen, ohne dass dafür ein genauer Zeitpunkt oder eine Zeitspanne angegeben wird; daher finden sich hier Futurformen mit *-s-*. In 4 dagegen, wird der Zeitpunkt durch die Angabe *itihīm sāmām* ‚im soundsovielten Jahre‘ genau bestimmt, und entsprechend wird das Futurum durch *-tar*-Formen ausgedrückt.

e) *Kaṇḍikā* 5

Alles geschieht nun, wie es vom Fisch vorausgesagt worden war. Doch nichts in den vorangehenden Passagen weist auf die besondere Gestalt dieses Wassertieres hin.²¹⁹ Andererseits lässt der Kommentar darauf schliessen, dass ein gehörnter Fisch auch in diesem Falle durchaus als etwas Aussergewöhnliches betrachtet wurde. Dass man sich unter *śṛṅga*-spätestens in nachvedischer Zeit ein eigentliches Horn vorstellte scheint daraus ebenfalls hervorzugehen. Jedenfalls legt der Kommentar nahe, dass der Fisch nur zum Zwecke, dass daran das Schiff befestigt werden konnte, sich ein Horn wachsen liess.²²⁰

Diese Rettung geschieht dadurch, dass der Fisch das Schiff über das Wasser zu einem Berge zieht, dessen Gipfel offenbar über die Fluten hinausragt. Dass dieser Berg sich im Norden befinden muss, liegt auf der Hand, bildete doch die Kette des Himalaya zugleich die nördliche Grenze des Lebensbereiches der vedischen Inder.

²¹⁸ Bertold Delbrück, Die altindische Wortfolge aus dem *Çatapathabrāhmaṇa* dargestellt, 6 ff. Ders., *Altindische Syntax*, 289 ff.

²¹⁹ Vgl. S. 45 ff.

²²⁰ Kommentar des Harisvāmin, *Śatapathabrāhmaṇa*, Ed. Weber, 126: *śṛṅge bhavita-vyatayaiva niṣpādite* ‚am Horn, das wahrlich aus Notwendigkeit geschaffen worden war‘.

f) *Kaṇḍikā 6*

Auf dem Berge angekommen, gibt der Fisch Manu seine letzte Anweisung. Damit ihn die Wasser nicht hinwegtreiben können, soll er das Schiff an einem Baum befestigen.

Damit ist die Rolle des Fisches in dieser Erzählung ausgespielt. Nicht einmal, dass er nach diesen letzten Worten verschwindet, wird erwähnt. Es wird nicht gefragt, ob diese wunderbare Kreatur vielleicht gar kein richtiger Fisch war, ob nicht ein göttliches Wesen diese Form angenommen haben könnte. Wie im Märchen wird vielmehr das Wunderbare ungefragt hingenommen,²²¹ ohne dass darüber eine Verwunderung zum Ausdruck käme oder der Versuch einer Erklärung unternommen würde.

Mit der Nennung des Namens des Berges kommt ein aitiologisches Moment geographischer Art in die Erzählung. Allerdings ist heute nicht mehr klar, ob je ein Berg den Namen Manor Avasarpanam trug. Ungleich dem Ort, wo im Gilgameš-Epos und in der biblischen Erzählung die Arche landete, handelt es sich dabei nämlich nicht um einen Berg, dessen Lage genau bekannt ist.²²² Auch hat dieser Berg im Unterschied zu anderen, schon in vedischer Zeit erwähnten, wie etwa Himavat oder Trikakud,²²³ keinen Eingang in die spätere indische Kosmographie gefunden.

g) *Kaṇḍikā 7 (Opfer und Neuschöpfung)*

Der Flutheld ist der einzige Überlebende der grossen Zerstörung. Demnach stellt sich beinahe von selbst die Frage, wie es sich zugetragen haben mag, dass das Menschengeschlecht neu erstand. Im Unterschied zu den mesopotamischen Flutsagen steht nun diese Neuschöpfung in direktem Zusammenhang mit dem Opfer.

Die Angaben, dass Manu lebte, indem er Preislieder sang und sich kasteite (*śrāmyan*), lassen auf den ersten Blick vermuten, dass er sein Leben als frommer Einsiedler verbrachte. Im gleichen Satze wird aber angegeben,

²²¹ Vgl. Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 6.

²²² W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, 11.

²²³ Das Gebirge des Himālaya findet schon in RV X.47.4 unter der Bezeichnung *himavantaḥ* ‚die Schneebedeckten‘ Erwähnung. Beim Trikakud (= ‚der Dreigipflige‘) handelt es sich um den Berg im Himālaya, der heute den Namen Trikoṭa trägt.

dass er *prajākāmaḥ* ‚begierig nach Nachkommenschaft‘ war. Dies nun legt den Schluss nahe, dass er wohl *dikṣā* übte; d.h. er unterzog sich jenen Vorbereitungen, welche für das Opfer nötig waren. Je nach der Art des Opfers konnten diese Vorbereitungen sehr verschieden und auch sehr ausgedehnt sein, wobei sie sich oft über Tage erstreckten. Bei der Situation von Manu darf man annehmen, dass er eine *prajākāmeṣṭi* vorzunehmen gedenkt. Kāmyeṣṭis sind nun allerdings weder im Śatapatha-Brāhmaṇa noch im Kātyāyana Śrautasūtra beschrieben. Dass sie deswegen unbekannt sein sollen, ist jedoch nicht anzunehmen. Typisch ist jedenfalls, dass in den Sūtras des schwarzen Yajurveda²²⁴ als Zeitpunkt für diese speziellen Opfer der Tag des Neu- oder Vollmondes genannt wird. Die Vorbereitung für ein Kāmyeṣṭi entspricht derjenigen des Darśapūrṇamāseṣṭi. In den Vorschriften betreffend diese letztere heisst es z.B. im Śatapatha-Brāhmaṇa unter anderem, dass der Opferer am Abend vor dem Opfer vollständig fasten, oder aber Baumfrüchte oder Speisen aus wilden Pflanzen essen müsse.²²⁵ Zudem muss er die Nacht auf dem Boden vor dem Opferfeuer verbringen.²²⁶ Im Kātyāyana Śrautasūtra heisst es zusätzlich, dass der Opferer am Tage des Opfers kein Fleisch essen und keinen Geschlechtsverkehr haben dürfe.²²⁷ Es ist demnach wahrscheinlich, dass das Wort *śrāmyan*, das an sich nur ‚sich ermüdend, sich abmühend‘ heisst, im Sinne solcher Enthaltensamkeitsbemühungen zu verstehen ist.

Das Opfer, welches Manu zu diesem Zwecke darbringt, ist ein Pākaya-jña, eines der einfachen Opfer. Nach Āśvalāyana Gṛhyasūtra gibt es drei verschiedene Arten von Pākayajñas, nämlich 1. die Hutās, in denen etwas in Feuer gegossen wird, 2. die Prahutas, in denen etwas anderswohin als ins Feuer gegossen wird, 3. die Brāhmaṇihutas, in denen den Brahmanen etwas zu Essen gegeben wird.²²⁸ Falls man diese Einteilung auch für das Śatapatha-Brāhmaṇa voraussetzen darf, haben wir es demnach mit einem Prahuta zu tun, in dem Milchprodukte ins Wasser gegossen werden. Die Art und Weise, wie dieses Opfer dargebracht ist, hat allerdings mit den

²²⁴ Z.B. in Āpastamba Śrauta Sūtra XIX. 18-27.

²²⁵ ŚB I.1.1.7-10

²²⁶ ŚB I.1.1.11

²²⁷ KŚS II.1.8.

²²⁸ AŚGrS I.1.2-3. Laut Mānavadharmasāstra II.86 beträgt die Zahl der Pākayajñas vier, nach Gautama Dharmasāstra VIII.7 sogar sieben, während in Gopatha Brāhmaṇa I.5.23 sieben Saṃsthās aufgezählt werden. Vgl. C. Sen, A Dictionary of the Vedic Rituals, 149.

sonst bekannten Kāmyeṣṭis, wie Caland sie in seinem Buch Altindische Zauberei²²⁹ gesammelt hat, wenig Ähnlichkeit. Um Nachkommen zu erlangen, werden dort nämlich ausschliesslich Opferkuchen dargebracht, und zwar meist auf mehreren Gefässen.²³⁰

Diese Milchprodukte verfestigen sich nach Ablauf eines Jahres, und aus ihnen entsteht eine junge Frau. Die Dauer eines Jahres kann in diesem Falle verschiedene symbolische Bedeutungen haben. Diese Zeit ist einerseits eine Schwangerschaft,²³¹ während derer sich im Wasser das neue Wesen heranbildet. Andererseits ist es auch die Zeitdauer eines langen Opfers, eines Sattra.²³² Derartige längere Opfer, insbesondere das Gavāṃ Sattra, werden allerdings im ŚB erst im IV. und XII. Kāṇḍa behandelt. Zudem wird ja das Opfer, welches Manu vollbringt, ausdrücklich als Pākayajña, d.h. als ein einfaches häusliches Opfer bezeichnet. Des weiteren geht aus dem Text nicht hervor, ob die Opferung der vier Milchprodukte ins Wasser von Manu nur einmal oder täglich während eines Jahres vorgenommen wird. Ohne Zweifel darf aber angenommen werden, dass das Jahr als vollständiger Zyklus auch als eine Zeit verstanden wird, in welcher sich etwas zur Vollkommenheit entwickeln kann.

Der Rest der Kaṇḍikā steht in Zusammenhang mit den im Opfer als Anrufungen gebrauchten Epitheta der Iḍā: Ghṛtapadī und Maitravaruṇī.²³³ Insbesondere Ghṛtapadī als Beiname der Iḍā ist bereits im RV gebräuchlich,²³⁴ doch wird von der Iḍā und ihrer Charakterisierung im RV und anderen der ältesten Texte noch eingehender gehandelt werden müssen.²³⁵

h) Kaṇḍika 8

Dieser Abschnitt scheint aus sich selber heraus kaum erklärlich. Die beiden Götter Mitra und Varuṇa verlangen, dass sich die junge, eben entstan-

²²⁹ W. Caland, Altindische Zauberei. Darstellung der altindischen „Wunschopfer“.

²³⁰ Op. cit., 4, 20 f. 33, 61. Vgl. auch Kāṭhakasamhita XI.2, S. 220 mit Anm. 501.

²³¹ Die Dauer der Schwangerschaft kann nach Ansicht der alten indischen Medizin 9 bis 12 Monate betragen. Vgl. J. Jolly, Medicin, 53.

²³² Solche Sattras von einjähriger Dauer erwähnt z.B. KŚS XIII (Gavāmayana Sattra) und XXIV, 3-4 (Ādityāmam Sattra). Vgl. auch A. Hillebrandt, Ritualliteratur, 157 f.

²³³ Kaṇḍikās 26 und 27.

²³⁴ RV X.70.8

²³⁵ Vgl. S.81 ff.

dene Frau zu ihrer Tochter erklärt. Sie verweigert dies, mit dem Hinweis, dass es ja Manu war, der sie zeugte. Aus diesem Grunde ist sie Mānavī. Weshalb sie aber weder ja noch nein sagt, als die beiden an ihr einen Anteil wünschen, dafür gibt der Kommentar eine Erklärung, die sich nur aus der Opferzeremonie heraus verstehen lässt. Laut Kommentar stimmt die junge Frau dem Ansinnen der beiden Götter insofern zu, als sie im Opfer Maitrāvaruṇī genannt wird; sie lehnt es aber ab, da von der Iḍā für Mitra und Varuṇa nichts geopfert wird.²³⁶ Der Vergleich mit TS II.6.7²³⁷ wird allerdings zeigen, dass der Text dieser Kaṇḍikā mit ziemlicher Sicherheit ein Versuch ist, die Flutsage den bereits fix gewordenen Opferhandlungen gewaltsam anzupassen.

i) Kaṇḍikā 9

Manu erkennt die junge Frau nicht als seine Tochter, noch kann er als Sterblicher wissen, dass sie aus seinen Opfergaben entstanden ist. Sie aber, die göttlich ist,²³⁸ weiss um ihren Ursprung und gibt sich ihm zu erkennen. Gleichzeitig bezeichnet sie sich als den Segensspruch (*āśis*) – eine Identifikation einer Person mit einem Abstraktum, die nicht sehr leicht nachvollziehbar ist. Damit aber wird der direkte Zusammenhang mit den nachfolgenden Opfervorschriften geschaffen. Der in Kaṇḍikā 36 erwähnte Segensspruch verhilft ja ebenfalls zu langem Leben, Nachkommen und Vieh. Die Anwendung dieses Segensspruches geschieht tatsächlich in der Mitte des Opfers, genauer gesagt, am Ende des Hauptopfers und bevor das Nachopfer beginnt.

j) Kaṇḍikā 10

Der zweimalige Instrumental *tayā* ‚mit ihr‘ kann verschieden ausgelegt werden, und möglicherweise ist die Doppeldeutigkeit auch beabsichtigt. Wird er nämlich auf die Tochter des Manu als Person bezogen, bedeutet dies, dass er mit ihr zusammen lebte und mit ihr Nachkommenschaft zeugte; ist er dagegen auf *āśis* ‚Segensspruch‘ bezogen, dann bedeuten die beiden Sätze nur, dass Manu sein Leben unter Anwendung des Segensspruches preisend und sich kasteiend verbrachte und mit Hilfe des Segensspruches Nachkommen zeugte. Da die Tochter Manus und der Segensspruch aber identisch sind, wird mit *tayā* wohl beides angespro-

²³⁶ Kommentar des Harisvāmin. Śatapathabrāhmaṇa, Ed. Weber, 126

²³⁷ S. 96 ff.

²³⁸ Schon im RV erscheint sie an manchen Stellen als göttliche Gestalt. Vgl. S. 96 .

chen.²³⁹ Dies ist nun aber nicht nur aus Gründen interpretatorischer Spitzfindigkeit von Bedeutung. Schwängert Manu nämlich seine Tochter, begeht er damit Inzest. Dies ist ein Thema, das der indischen Mythologie nicht fremd ist, doch wird es spätestens seit den Brāhmaṇas selbst bei den Göttern nicht mehr als natürlich hingenommen.²⁴⁰ Im Ṛgveda findet sich nicht nur die bekannte Episode von Yama und Yamī, in welcher die Zwillingschwester ihren Bruder zur Blutschande auffordert und von diesem empört zurückgewiesen wird mit dem Rat, sich einen anderen zu suchen.²⁴¹ Auch die Unzucht zwischen Vater und Tochter ist diesem Werk nicht fremd, wengleich in diesem Falle meist nur kurze Anspielungen gemacht werden. Selbst wenn dies nicht an jeder Stelle klar zum Ausdruck gebracht wird, scheint es sich dabei jeweils um den Vater Himmel zu handeln, der sich mit seiner Tochter paart.²⁴² Dass solches schon zur Zeit der späten Hymnen als widernatürlich angesehen wurde, kommt

²³⁹ Beizufügen ist noch, dass, um auszudrücken, dass ein Mann mit einer Frau ein Kind zeugt, das Verbum *jan-* üblicherweise mit dem Lokativ und nicht dem Instrumental des Femininums verwendet wird.

²⁴⁰ In den Dharmasāstras wird sogar davor gewarnt, sich einer entsprechenden Versuchung überhaupt auszusetzen. Vgl. z.B. Mānava Dharmaśāstra II.215:

*mātrā svasrā duhitrā vā na viviktāsano bhavet
balavān indriyagrāmo vidvāṃsam api karṣati*

Mit Mutter, Schwester oder Tochter soll einer nicht in der Einsamkeit sitzen. Mächtig reisst nämlich die Gemeinschaft der Sinne auch den Wissenden mit sich fort.

Grausam ist die Strafe für solche Blutschande, so wie sie in Kauṭilya Arthaśāstra IV.13.88 vorgeschrieben ist:

*mātapitror bhaginīm mātulanīm ācāryāṇīm snuṣām duhitaraṃ bhaginīm
vādhicarataḥ līṅgacchedanaṃ vadhaś ca.*

Für einen, der mit der Schwester von Mutter oder Vater, mit der Frau des Onkels mütterlicherseits, mit der Frau des Lehrers, mit der Schwiegertochter oder der Tochter Geschlechtsverkehr hat (ist die Strafe) das Abschneiden des Gliedes und die Exekution.

²⁴¹ RV X.10

²⁴² Eindeutig ist dies in RV I.71.5:
*mahé yát pitrá īṃ rásam divé kár
áva tsarat pṛśanyāś cikitvān
sṛjád ástā dhṛṣatī didiyúm asmai
svāyāṃ devó duhitāri tvīṣim dhāt*

Als er dem grossen Vater diesen Saft schuf, da schlich er herab, da er die Buhlerin wahrnahm. Der kühne Schütze liess das Geschoss auf ihn los. Der Gott legte sein Ungestüm in die eigene Tochter.

vielleicht in X.61.5 zum Ausdruck,²⁴³ wenngleich das Resultat dieser Paarung, der auf die Erde gegossene Same, von den Göttern zum Guten gewendet wird, indem sie daraus Vāstospati, den Herrn der Wohnstätte, entstehen lassen. Eindeutig als strafwürdiges Vergehen gilt aber solche Unzucht in den Brāhmaṇas, wie sich in der Geschichte von Prajāpati zeigt, der sich an seiner Tochter versündigt und dafür von Rudra durchbohrt wird.²⁴⁴

Im Falle unserer Flutgeschichte kann nun allerdings von einer negativen Folge dieses Inzests keine Rede sein. Es ist auch schwer vorstellbar, dass Manu, dem perfekten Vorbild für jeden Frommen, eine Tat zugeschrieben wird, die nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Die doppelsinnige Formulierung liess aber jederzeit die Interpretation zu, dass Manu Nachkommenschaft erlangte, allein indem er einen bestimmten Segensspruch verwendete; und es ist zumindest denkbar, dass die brahmanischen Redaktoren die Erzählung gerade aus diesem Grunde bewusst so gestalteten, dass sie sich auf harmlose Weise auslegen liess.

k) Kaṇḍikā 11

Erst mit dieser Kaṇḍikā erfolgt nun die eigentliche Verbindung der Flutsage mit dem Ritual des Idāhvāna. Dies geschieht durch die Aussage, dass die Tochter des Manu, die zuvor mit dem Segensspruch identifiziert wurde, als durch ihren Ursprung (*nidānena*)²⁴⁵ mit der Idā identisch sei.

²⁴³

RV X.61.5:

*prāthiṣṭa yāsya vīrākarmam iṣṇād
 ānuṣṭhitam nū nāryo āpauhat
 pūnas tād ā vṛhati yāt kanāyā
 duhitūr ā ānubhṛtam anarvī*

Geldner übersetzt: „Als sein (Glie) sich ausgedehnt hatte, nach der Mannesarbeit verlangend, da schob der Mannhafte alsbald das in Arbeit begriffene beiseite. Er reisst es von der jungfräulichen Tochter zurück, das hineingesteckt war, der Unbemeisterte.“ Die Übersetzung ist im einzelnen schwierig, doch kann am Sinn des Textes kaum Zweifel herrschen.

²⁴⁴

In kürzerer Form wird die Geschichte in ŚB I.7.4.1-3 erzählt. Eine ausführlichere Version weist Aitareya Brāhmaṇa III.33 auf, wo die Tochter Prajāpatis die Gestalt einer rötlichen Antilope annimmt und von Prajāpati als männlicher Antilope verfolgt wird. Vgl. auch H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 216 f.

²⁴⁵

Schon im RV besitzt *nidāna-* neben der konkreten Bedeutung ‚Band‘ die daraus hervorgegangene, abstrakte Bedeutung ‚Verbindung, Zusammengang‘, aus welcher sich die später vorherrschende Verwendung im Sinne von ‚Grundursache‘ ergab.

Das Wissen um diese Identität ermöglicht es jedem Opferer, ebenso zu Nachkommenschaft zu gelangen, wie dies Manu gelungen war.

5. Die Charakterisierung der *Idā* als Person und Sache

a) *id-* und *idā-* im *Rgveda*

Bereits im *Rgveda* ist *idā* schwer fassbar. Schon das Wort an und für sich kann nicht mit absoluter Sicherheit hergeleitet werden. M. Mayrhofer²⁴⁶ vermutet mit J. Wackernagel,²⁴⁷ dass man auszugehen hat von *iṣ-* ‚Labung, Erfrischung, Kraft‘,²⁴⁸ Vor den mit *bh* anlautenden Endungen wurde das *ṣ* regelmässig zu *d*;²⁴⁹ aus Formen wie **idbhiḥ* wäre sodann zunächst *id-* entstanden, von dem im RV Instrumental und Genitiv Sg. sowie Akkusativ Pl. bezeugt sind. Bedenken hegt Wackernagel aber bezüglich einer Ableitung von *idā-* aus *iṣ-* über *id-*, „weil *idā* schon v(edisch) sehr häufig ist und eine Vermittlungsform zwischen *id-* und *idā* nicht zu finden ist.“²⁵⁰ Welches diese Vermittlungsform war, dürfte aber unschwer zu vermuten sein. Der Instrumental Sg. *idā* war, abgesehen von seinem Akzent, beim Konsonantstamm *id-* wie beim *ā*-Stamm *idā* identisch, und es ist mehr als wahrscheinlich, dass dies die Gelenkform war, aus der in vorṛvedischer Zeit *idā-* hervorging.²⁵¹

Schwieriger noch als die Etymologie des Wortes ist aber im *Rgveda* seine genaue Bedeutung zu ergründen. Es geht keineswegs an, sie nur als „kuhförmige oder zwischen dieser und der menschlichen Gestalt schwankende“ Göttin zu bezeichnen, wie dies Oldenberg tut.²⁵² Zunächst fällt nämlich auf, dass sowohl *id-* als auch *idā-* an einzelnen Stellen offenbar durchaus durch *iṣ-* ersetzt werden könnte, ohne dass dadurch eine merkli-

²⁴⁶ Etym. WB I, 85 u. 93

²⁴⁷ Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik* III, 247 f., 323

²⁴⁸ Die indische Etymologie bringt das Wort mit der Wurzel *id-* ‚preisen‘ in Verbindung. Vgl. Yāska, *Nirukta* XI.4.14.

²⁴⁹ Belege dafür finden sich nach Wackernagel, *op.cit.* 247 f., allerdings weder im RV noch im AV, sondern erst in der VS.

²⁵⁰ Wackernagel, *op.cit.*, 323.

²⁵¹ Im Falle von *id-* liegt der Akzent auf der Endung, im Falle von *idā-* dagegen auf dem Stamm. Eine vergleichbare Entwicklung ist innerhalb des Altindischen beispielsweise anzunehmen im Falle von *diṣ-/diṣā-*. Hier ist der im ganzen häufigere Konsonantstamm im vedischen allein vorhanden, während *diṣā-* in der Sprache des Epos bezeugt ist. Vgl. zu diesem Problem auch F.B.J Kuiper, *IJ* X, 1967, 114.

²⁵² H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 70.

che Bedeutungsänderung zustande käme. Beispiele für den Gebrauch von *id-* bzw. *īdā-* im Sinne von ‚Labung‘ sind etwa folgende:

RV VII.47.1

*āpo yāṃ vaḥ prathamāṃ devayānta
indrapānam ūrmīm ākṛṇvatelāḥ
tām vo vayāṃ śúcim ariprām adyā
ghṛtaprūṣam mādhumantaṃ vanema*

Ihr Gewässer, die Woge, welche die Götterverehrenden euch als den ersten Trank der Labung des Indra bereiteten, diese klare, fleckenlose, buttertriefende, honigreiche möchten wir heute von euch erlangen. RV I.48.16

*sām no rāyā bṛhatā viśvāpeśasā
mimikṣvā sām īlābhir ā
sām dyumnēna viśvatūrā uṣo mahi
sām vājair vājinīvati*

Mit mächtigem, vielfarbigem Reichtum vereine uns, mit Labungen, mit alles übertreffendem Glanz, grosse Uṣas, mit Kampfeskraft, du Kampfeskraft Verleihende.

Es scheint jedoch wichtig, das Wortfeld sowohl von *īd-* wie auch von *īdā-* möglichst genau abzugrenzen.

b) Das Wortfeld von *īd-*

Schon bei dem insgesamt 16 mal bezeugten *īd-* zeigt sich klar, dass es sich nicht um einen beliebigen Labetrunk handeln kann, sondern um einen, der im Opfer eine eindeutige Funktion hat. Welcher Art dieser Trank genau ist, wird nirgends ausgeführt; insbesondere wird nirgends erwähnt, dass er aus Milch oder Schmelzbutter bestehe.

Als Herr über die *īd-* wird einmal Parjanya, der Regen- und Gewittergott genannt,²⁵³ der immer wieder als die Erde befruchtende Gottheit, als Nahrungsspender gepriesen wird. Dass ein Gott, der den Menschen zu Nahrung verhilft, auch über diesen Segen bringenden Trank herrscht, scheint einigermassen naheliegend. Aber auch Pūṣan wird einmal als *īlās pātīḥ* bezeichnet²⁵⁴. Er ist wohl in der Hauptsache derjenige, der alle, die Sonne, die Menschen und das Vieh auf rechtem Wege führt, doch nennt ihn

²⁵³ RV V.42.14 richtet sich nach Śāyana an Parjanya.

²⁵⁴ RV VI.58.4

wenigstens eine weitere Stelle denjenigen, der Nahrung oder Gedeihen bringt (*puṣṭimbhará-*).²⁵⁵

Weitaus am häufigsten ist aber die Verbindung von *íd-* mit Agni, und zwar dort, wo er in seiner Eigenschaft als Opferfeuer auftritt. Eine Stelle, nämlich RV III.24.2 scheint darauf hinzuweisen, dass *íd-* dazu diene, das Opferfeuer aufflammen zu lassen:

*ágna ilá sámidhyase vītíhotro ámartyah
juśásva sū no adhvarám*

Agni, du wirst durch die *íd-* entflammt als der Unsterbliche, dem das Speiseopfer zukommt.²⁵⁶ Geniesse wohl unser Opfer.

Diese *íd-* ist mit Sicherheit eine Opfergabe, wie sich aus RV I.128.7 de entnehmen lässt:

sá havyá mánuṣāṇām ilá kṛtáni patyate

Er (Agni) herrscht über die Opfergaben der Menschen, die aus der *íd-* bereitet sind.

Gerade solche Formulierungen konnten aber der Anlass sein, die *íd-* auch personifiziert aufzufassen, indem der Instrumental *idā́* als Agens zu *kṛta-* gesehen wurde. Da die *íd-* zudem das Feuer emporflackern liess, brauchte es keinen weiten Schritt mehr bis zur Interpretation der *íd-* als Erzeugerin, als Mutter des Agni, wie sie sich in III.27.10 findet:

*ní tvā dadhe váreṇyaṃ dákṣasyeḷá sahaskṛta
ágne sudītím uśíjam*

Dich habe ich niedergelegt als den Erwünschten, du von der Id mit Kraft gezeugter (Sohn) des Dakṣa, als den schön Strahlenden, Eifrigen, o Agni.

Besonders häufig, nämlich in 7 der insgesamt 16 Bezeugungen von *íd-*, ist die Formel *idás pade*, an der Stätte der *íd-*. Die Stätte der *íd-* ist der Ort, an dem Agni sich niederlässt und gehegt wird,²⁵⁷ wo er entzündet

²⁵⁵ RV IV.3.7

²⁵⁶ Die Grassmannsche Bedeutungsangabe von *vītí-hotra-*, ‚zum Mahle einladend‘ (Wörterbuch zum Rig-Veda, Sp. 1316) beruht wohl auf der falschen Annahme, dass *hotra-* vom Verbum *hū-* ‚rufen‘ abgeleitet sei. Geldners Übersetzung „opferreifrig“ wird dem Vorderglied *vītí-* ‚Essen, Genuss‘ nicht gerecht.

²⁵⁷ RV I.128.1 (2x), VI.1.2, X.70.1.

wird.²⁵⁸ Wie dabei das Wort *íd-* genau zu fassen ist, ob als eine Opferspende oder als Göttin, lässt sich aus den Stellen nicht herauslesen.

Die Art und Weise, in welcher im RV das Wort *íd-* verwendet wird, lässt den Schluss zu, dass damit ein spezieller Labetrunk gemeint ist, der Agni zugedacht ist. Da er aus einem Stoff besteht, welcher nicht nur der Nahrung dient, sondern auch das Feuer anfacht, scheint es wahrscheinlich, dass damit die Schmelzbutter gemeint war, die personifiziert und vergöttlicht als Mutter des Agni erscheinen konnte.

c) *Das Wortfeld von ídā-*

ídā- findet sich im RV mehr als dreimal häufiger als *íd-*, nämlich insgesamt 53 mal.²⁵⁹ Ein Teil der Bezeugungen lässt sich in ihrer Verwendung mit denjenigen von *íd-* durchaus vergleichen. Auch *ídā-* wird einmal mit dem Regengott Parjanya in Verbindung gebracht:

RV VI.52.16

*ágnīparjanyaṽ ávataṃ dhíyam me
asmín háve suhavā suṣtútīm nah
īlām anyó janáyad gárbham anyáḥ
prajāvatīr īṣa á dhattam asmé*

Agni und Parjanya, fördert meinen (frommen) Gedanken, unser Loblied bei dieser Anrufung, ihr leicht Anzurufenden. Der eine²⁶⁰ zeugt die *ídā*, der andere den Keim. Gebt uns Labungen, die mit Nachkommen versehen sind.

Verschiedene weitere Stellen bringen *ídā-* mit den fruchtbaren, segensreichen Regenfällen in Verbindung.²⁶¹ Auch Mitra und Varuṇa sind offenbar Spender von Regen und *ídā-*:

RV VII.64.2 cd

*īlām no mitrāvaruṇotá vṛṣṭīm
áva divá invantaṃ jīradānū*

Die *ídā*, Mitra und Varuṇa, und auch den Regen sendet uns herab vom Himmel, ihr rasch Gebenden.

²⁵⁸ RV II.10.1, X.91.1, X.191.1.

²⁵⁹ Davon sind RV III.4.8 und VII.2.8 sowie III.1.23, 5.11, 6.11, 7.11, 15.7, 22.5 und 23.5 identisch.

²⁶⁰ Nach Sāyaṇa ist damit Parjanya gemeint.

²⁶¹ Deutlich etwa in RV VII.102.3 (an Parjanya) oder V.53.2.

Neben der *īdā* spenden Mitra und Varuṇa auch Schmelzbutter:

RV VII.65.4 ab

*ā no mītrāvaruṇā havyājuṣṭim
ghṛtāir gāvīyūtim ukṣatam īlābhiḥ*

Herbei, Mitra und Varuṇa, zum Genuss unseres Opfertrankes. Besprengt das Weideland mit Schmelzbutter und (oder: als) *īdā*.²⁶²

Von Mitra und Varuṇa heisst es zudem, dass sie sich *ilāsv antāh*, inmitten der *īdās* befinden. Eine wie auch immer geartete Beziehung zwischen diesen beiden Göttern und *īdā* besteht eindeutig, ohne dass sie sich näher definieren liesse.

īdā scheint an all diesen Stellen ein Labetränk, eine befruchtende Flüssigkeit zu sein. Woraus sie aber besteht, geht hier nicht klar hervor. In dem eben genannten pāda VII.65.4 b könnte *īlābhiḥ* appositionell zu *ghṛtāih* stehen. Weitere Passagen legen die Vermutung nahe, dass die Bezeichnung *īdā* für einen Labetränk aus Schmelzbutter oder sonstigen Milchprodukten gebraucht wird. Besonders ist dies für jene beiden Bezeugungen anzunehmen, in denen die personifizierte *īdā* mit den Epitheta *ghṛtāhastā*²⁶³ und als *ghṛtāpadi*²⁶⁴ versehen ist.

Es kann nicht geleugnet werden, dass *īdā* an einigen Stellen als Kuh verstanden werden kann. In V.41.19 wird sie *yūthāsya mātā* ‚Mutter der Herde‘ genannt. In III.1.23 ab

*īlām agne purudāmsaṃ sanīm gōh
śaśvattamāṃ hāvamānāya sādha*

Lass, o Agni, die *īdā*, die an wunderbaren Taten reiche Gabe einer Kuh für den am beständigsten Rufenden gelingen.

ist – falls *purudāmsaṃ sanīm gōh* eine Erläuterung zu *īlām* sein sollte – ebenfalls denkbar, dass mit *īdā* eine Kuh gemeint ist, ebenso in VIII.31.4, wo sie Milch spendet:

*āsya prajāvatī grhē
āsaścantī divédive
īlā dhenumātī duhe*

²⁶² Ähnlich lautet auch III.62.16, in dem aber *īlābhiḥ* fehlt

²⁶³ VII.16.8

²⁶⁴ X.70.8; s. auch unten, S. 92 f.

In seinem (= des Opfers) Hause gibt die an Nachkommenschaft und Kühen reiche, unversiegendere Idā Tag für Tag Milch.

Schliesslich ist diese Interpretation auch in der leider recht dunklen Strophe III.55.13 vielleicht möglich:

*anyásyā vatsám rihati mimāya
káyā bhuvá ní dadhe dhenúr údhaḥ
ṛtásya sá páyasāpinvatēlā
mahád devānām asuratvám ékam*

Das Kalb einer anderen leckend, brüllte sie. In welcher Welt hat die Kuh ihr Euter niedergelegt? Von der Milch der heiligen Ordnung schwoll die Idā an. Gross ist die einzige Asuraschaft der Götter.

Diese wenigen und nicht sehr eindeutigen Stellen sind kein ausreichender Beweis dafür, dass die Idā ursprünglich eine theriomorphe Gestalt war. Vielmehr kommt der Vergleich mit der Kuh offenbar in ähnlicher Weise zustande, wie bei den Gewässern, die ja auch immer wieder als Kühe bezeichnet werden, wohl da ihrer flüssigkeits- und nahrungsspendenden Eigenschaft wegen ein solcher Vergleich für ein Volk von wandernden Hirten nahelag.

Wie *íd-* wird auch *ídā-* häufig personifiziert, und zwar besonders dann, wenn sie mit dem Opfer in direkter Beziehung steht. Dabei sind auch Übergänge zu beobachten, d.h. Stellen, an denen eine Auslegung als Sache ebenso möglich ist wie als Göttin. So lässt sich z.B. in III.7.5 kaum entscheiden, ob *ídā* im Gefolge der Sänger, von denen diese Strophe handelt, als Gottheit oder einfach als der Opfertrank zu werten ist. Wahrscheinlich impliziert das Wort beides:

RV III.7.5
*jānānti vṛṣṇo aruśásya sévam
utá bradhnásya śásane raṇanti
divorúcaḥ surúco rócamānā
īlā yésām gányā máhinā gíḥ*

Sie kennen den lieben (Namen)²⁶⁵ des rötlichen Stiers und freuen sich an der Unterweisung des Roten, des vom Himmel Leucht-

²⁶⁵ Vgl. die Anm. Geldners zu dieser Stelle

enden, des schön leuchtenden, sie, die (selbst) leuchten (und) bei denen die Iḍā zum Gefolge gehört (und) die mächtige Rede.

Nicht nur Agni unterweist die Sänger, auch die Iḍā wird einmal als deren Lehrmeisterin bezeichnet:

RV I.31.11

*tvām agne prathamām āyúm āyāve
devā akṛṇvan náhuṣasya viśpátim
īlām akṛṇvan mánuṣasya śásanīm
pitúr yát putró māmakasya jáyate*

Dich, Agni, machten die Götter zum ersten Genius der Lebenskraft für den Lebenskräftigen, zum Stammesherrn des Nahuṣa. Die Iḍā machten sie zur Lehrmeisterin des Menschen, da der Sohn, dessen Vater ich bin, geboren wird.

Weniger häufig als *idás padé*, aber immerhin viermal²⁶⁶ tritt die Formel *īḍāyās padé* auf. Wie im Falle von *idás padé*²⁶⁷ ist auch damit der Ort gemeint, an dem Agni angefacht wird, der Schoss, wo er sich hinsetzt. Da sich an der Stätte der Iḍā Agnis Schoss befindet,²⁶⁸ kann sie offenbar auch als seine Mutter gesehen werden, wie sich in III.29.3 zeigt, wo die Erzeugung des Feuers in einer sehr realistischen Metapher beschrieben wird:

*uttānāyām áva bharā cikitvánt
sadyáh prāvūtā vṛṣaṇam jajāna
aruśástūpo rúśad asya pája
īlāyās putró vayúne 'janiṣṭa*

Dringe geschickt in die Ausgestreckte hinein. Kaum geschwängert, hat sie den Männlichen geboren. Der Sohn der Iḍā mit dem feuerfarbenen Schopf – hell ist sein Antlitz – ist in der Umhüllung geboren.²⁶⁹

Auffallend ist schliesslich die Verwendung von *īḍā-* in den Āpri-Liedern.²⁷⁰ In den insgesamt zehn Hymnen dieses Typus werden jeweils

²⁶⁶ In III.23.4, III.29.4, X.1.6, X.91.4.

²⁶⁷ Vgl. S. 84 f.

²⁶⁸ RV X.91.4

²⁶⁹ Vgl. dazu allerdings P. Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda, 19 f.: „ist [ihr] Sohn in der Umhegung (= dem mit Umlegehölzern umhögten Platz [*padā*]) der Spende geboren.“

²⁷⁰ Vgl. J. Gonda, Vedic Literature, 104.

in der achten oder neunten Strophe drei Göttinnen gemeinsam angerufen und aufgefordert, sich auf das Barhis, die Opferstreu, zu setzen. Es sind dies Bhāratī, zweimal auch Mahī genannt, Sarasvatī und Iḍā. Von den dreien lässt sich einzig Sarasvatī mit einiger Genauigkeit charakterisieren. Sie, die Wasserreiche, ist zugleich der am meisten genannte und verehrte, Fruchtbarkeit und Reichtum spendende Fluss und seine Göttin. In ihrer Eigenschaft als Förderin frommer Gedanken²⁷¹ birgt sich vielleicht schon ein Ansatz zu ihrer späteren Bedeutung als Göttin der Rede.²⁷² Von Bhāratī ist anzunehmen, dass es sich bei ihr um eine Stammesgöttin, eben diejenige der Bharatas handelt; sonst ist von ihr wenig bekannt, ausser dass sie einmal auch als Hotrā, als das personifizierte Priesteramt bezeichnet wird.²⁷³

Über Iḍā lässt sich aus diesen Hymnen nicht allzuviel herauslesen, denn über die Funktion der drei Göttinnen im Opfer wird darin kaum etwas ausgesagt. RV III.4.8 enthält Angaben darüber, welche Gruppen den drei Göttinnen und Agni zugeordnet werden:

*ā bhāratī bhāratībhiḥ sajōṣā
iḍā devāir manuṣyēbhiḥ agnīḥ
sārasvatī sārasvatēbhir arvāk
tisrō devīr barhīr édāṃ sadantu*

Die Bhāratī (soll) vereint mit den Bhāratīs, die Iḍā mit den Göttern, Agni mit den Menschen, die Sarasvatī mit den Sārasvatas herbei(kommen).

Die drei Göttinnen sollen sich auf dieses Barhis setzen.

Es ist leider nicht auszumachen, wer die Bhāratīs und die Sārasvatas sind, noch ob mit *manuṣyēbhiḥ* die menschlichen Götter oder die Menschen überhaupt gemeint sind,²⁷⁴ fest steht allein, dass die Iḍā die Götter in ihrem Gefolge herbeibringen soll.

Einzig die beiden Āpri-Hymnen des zehnten Buches enthalten eventuell einen Hinweis darauf, dass die Iḍā auch mit Manu in Zusammenhang gebracht wurde:

RV X.70.8

²⁷¹ Etwa in I.3.12, II.3.8, VI.49.7, VII.35.11.

²⁷² Zu Sarasvatī und ihrer trivalenten Bedeutung s. G. Dumézil, *Mythe et épopée* I, 106 f.

²⁷³ In I.142.9. Daneben wird aber Hotrā auch als selbständige Gottheit neben Bhāratī genannt, etwa in der Aufzählung der Götterfrauen in I.22.10.

²⁷⁴ Vgl. die Anm. Geldners zu dieser Stelle.

*tísro devīr barhír idāṃ várīya
ā sīdata cakṛmā vaḥ syonām
manuṣvād yajñāṃ súdhitā havīṃṣi
īlā devī ghr̥tāpadī juṣanta*

Ihr drei Göttinnen, setzt euch hier auf das weit ausgebreitete Barhis. Wir haben es euch angenehm gemacht. Sie, die göttliche, schmalzspurige Iḍā (als dritte) sollen wie bei Manu das Opfer (und) die wohlbereiteten Opferspeisen genießen.

RV X.110.8

*ā no yajñām bhāratī tūyam etu
īlā manuṣvād ihā cetāyanī
tísro devīr barhír édāṃ syonām
sārasvatī svāpasah sadantu*

Zu unserem Opfer soll eilig die Bhāratī kommen, die Iḍā, die hier wie bei Manu belehrende. Die drei kunstreichen Göttinnen, Sarasvatī (als dritte), sollen sich hier auf das bequeme Barhis setzen.

Ganz so klar, wie diese Übersetzung es interpretiert, ist die Verbindung zwischen Iḍā und Manu allerdings nicht. *manuṣvat*, das hier mit ‚wie bei Manu‘ wiedergegeben wird, könnte grundsätzlich auch heißen ‚wie bei den Menschen‘. Sāyaṇa gibt für die beiden Stellen je eine verschiedene Interpretation. In X.70.8 erklärt er *manuṣvāt* mit *manor yajñe yathā* ‚wie beim Opfer des Manu‘, in X.110.8 dagegen mit *manuṣyo yathā* ‚wie ein Mensch‘.²⁷⁵ In welcher Weise das Wort in ṛgvedischer Zeit verstanden wurde, kann heute nicht mehr ermittelt werden. Dass später, in der Periode der Brāhmaṇas, Manu mit der Iḍā in Verbindung gebracht wurde, zeigt sich nicht nur in unserer Flutgeschichte; zumindestens Ansätze für jene Vorstellungen sind bereits in diesen Passagen des RV zu vermuten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die *īḍā* des Ṛgveda ein Labetrunk ist, der oft im Opfer, und zwar im Feueropfer seine Bedeutung hat. Andererseits tritt die Iḍā schon hier als göttliche Gestalt auf, die möglicherweise in zwei späten Hymnen des zehnten Buches bereits mit Manu in Verbindung gebracht wird. Da sie, personifiziert gedacht, auch als *ghr̥tāhastā* und *ghr̥tāpadī* bezeichnet wird, darf angenommen werden, dass der Labetrunk aus Schmelzbuttermilch bestand. Als Göttin ist die Iḍā nicht nur

²⁷⁵ N.S. Sontakke and C.G. Kashikar (edd.), *Ṛgveda-Saṃhitā with the Commentary of Sāyaṇācārya*, Vol. IV, 531 u. 713.

die Verkörperung des Trankes, sondern ebenfalls seine Spenderin, und von da her lässt sich auch ihre Gleichsetzung mit der Kuh erklären.

d) *īḍā-* in der *Vājasaneyi-Saṃhitā*

In der VS sind die Bezeugungen des Wortes *īḍā-* bedeutend weniger zahlreich als im RV.²⁷⁶ Zudem sind von den 25 Stellen, an denen das Wort vorkommt, deren fünf mit Strophen des RV vollkommen identisch²⁷⁷. Bei dem siebenmal vertretenen Instr.Pl *īḍābhiḥ*²⁷⁸ ist offensichtlich die Rede von Trankopfern, die von den Menschen den Göttern dargebracht werden. Auch in der VS wird *īḍā* oft als Göttin zusammen mit *Sarasvatī* und *Bhārati*,²⁷⁹ gelegentlich auch nur mit einer von ihnen²⁸⁰ genannt. Auffallend ist, dass sie auch in Gesellschaft von *Aditi* erscheint:

VS III.27

*īḍā ēhy ādita ēhi kāmāyā ēta
māyi vaḥ kāmādhāraṇaṃ bhūyāt*

Komm her *īḍā*, komm her *Aditi*, kommt her Ersehnte. In mir mögt ihr die Wünsche erfüllen. (eigentl.: ‚In mir möge eure Wunscherfüllung sein.‘)

VS IV.22

*ādityās tvā mūrdhānn ājigharmi devayājane pṛthivyā īḍāyās
padām asi ghṛtāvāt svāhā*²⁸¹

Ich träufler dich auf den Kopf der *Aditi*, auf den Opferplatz der Erde; du bist die schmalzreiche Stätte der *īḍā*. *Svāhā*.

²⁷⁶ Es werden hier sämtliche Bücher der VS untersucht. Zöge man nur die älteren Abschnitte I-XVIII (vgl. J. Gonda, *Vedic Literature*, 328) in Betracht, deren Sprüche im *Śatapathabrāhmaṇa* auch tatsächlich erscheinen, wären nur fünf Stellen (III.27, IV.22, VIII.43, XII.51, XII.74) zu erörtern, in denen das Wort *īḍā-* auftritt.

²⁷⁷ VS XII.51 = RV III.1.23 etc., VS XXIX.33 = RV X.110.8, VS XXXIII.34 = RV I.186.1, VS XXXIV.14-15 = RV VIII.29.3-4; bei XX.43 besteht eine teilweise Übereinstimmung mit RV II.3.8.

²⁷⁸ In VS XIX.29, XX.58, XXI.14, XXVIII.3, XXVIII.26, XXXIII.34, XXXIII.47.

²⁷⁹ In VIII.43, XX.43, XX.63, XXI.19, XXVII.19, XXVIII.8, XVIII.18, XXIX.8, XXIX.33.

²⁸⁰ In XXI.37, XXI.54; in XXXVIII.2 *īḍā*, *Aditi*, *Sarasvatī*.

²⁸¹ In der TS I.2.5.1 steht *pṛthivyās* anstelle von *ādityās*; im übrigen ist die Stelle identisch.

Dabei ist nicht auszumachen, ob sich diese Sprüche wie in den Anweisungen des Śatapatha-Brahmaṇa an die Agnihotra-Kuh wenden.²⁸²

Sollte allerdings an diesen Stellen *īḍā-* schon mit der Kuh gleichgesetzt worden sein, dann gilt es auch zu überlegen, ob *īḍāyās padá-* nicht anders aufgefasst wurde, als dies im RV der Fall war. Die grundlegende Bedeutung des Wortes *padá-* ist schliesslich von allem Anfang an ‚Tritt, Fussspur, Fusstapfen‘. Solange *īḍā-* grundsätzlich im Sinne von Labetränk verstanden wurde, konnte *īḍāyās pada-* nichts anderes bedeuten als ‚die Stätte des Opfertrankes‘. Sobald man sich indessen die *īḍā-* vorwiegend als ein lebendiges Wesen vorstellte, war es gegeben, *īḍāyās padá-* als ‚Fusstapfen der *īḍā*‘ auszulegen.

In einem Spruch allerdings kann kein Zweifel daran herrschen, dass es die Kuh ist, welche mit ‚*īḍā*‘ angesprochen wird:

VS VIII.43

*īḍe ránte hávye kámye chándre jyóte ’dite sárasvati máhi víśruti
etá te aghnye nāmāni devébhyo mā sukṛtaṃ brūtāt*

O *īḍā*, du Erfreuliche, Anzurufende, Begehrte, Glänzende, Lichte, o *Aditi*, *Sarasvati*, *Mahi*, du Vielgerühmte – dies sind deine Namen, o Kuh²⁸³; mögest du mich den Göttern als Rechtschaffenen nennen.

Die drei Epitheta *ghṛtápadī*, *mānavī* und *maitrāvaruṇī* verbinden sich an keiner Stelle der VS mit der *īḍā*. Dass die *īḍā* mit der Schmelzbutter in Zusammenhang gebracht wird, unterliegt allerdings keinem Zweifel. So wird auch, wie wir oben gesehen haben, die Stätte – oder eben vielleicht die Fussspur – der *īḍā* als *ghṛtávat* ‚schmalzreich‘ bezeichnet. Irgendeine Beziehung zwischen der *īḍā* und *Manu* lässt sich kaum nachweisen, wenn man davon absieht, dass sich in VS XXIX.33 die Strophe X.110.8 des ṛgvedischen *Āpṛi*-Liedes wiederfindet, in welcher bei der *īḍā* das Wort *manuṣyát* erscheint. Die beiden Götter *Mitra* und *Varuṇa* ihrerseits werden an keiner Stelle der VS in Verbindung mit der *īḍā* auch nur erwähnt.

²⁸² Die Erwähnung von VS III.27 findet sich in ŚB II.3.4.34, diejenige von VS IV.22 in ŚB III.3.1.4, wo jeweils mit diesen Sprüchen die Kuh angesprochen wird.

²⁸³ Eigentlich ‚o nicht zu Tötende‘ (*aghnye*). Das Wort hat aber schon im RV eindeutig und ausschliesslich die Bedeutung m. ‚Stier‘, f. ‚Kuh‘.

Der Vergleich zwischen der Verwendung von *īḍā-* in der R̥gveda- und derjenigen in der Vājasaneyi-Saṃhitā lässt folgende Feststellungen zu: Ausser dass *īḍā-* häufiger noch als im RV als Göttin erscheint, weisen ihre Bedeutungen in der VS keine grundlegenden Veränderungen auf. Insbesondere lässt keine Passage in den Sprüchen der VS den Schluss zu, dass das Wort eine ganz bestimmte Opferhandlung bezeichnete, wie sie in unserem Śatapatha-Brahmaṇa-Text beschrieben ist. Diese neue, zusätzliche und ganz spezifische Verwendung des Ausdrucks *īḍā-* hat sich demnach offensichtlich erst in der Zeit nach den Saṃhitās herausgebildet. Es scheint daher gegeben, der Frage nachzugehen, ob sich in den im Vergleich zum Śatapatha-Brahmaṇa älteren Prosaabschnitten des Schwarzen Yajurveda die neuere Bedeutung schon nachweisen lässt. Zu diesem Zwecke seien im folgenden die entsprechenden Passagen der Taittirīya-Saṃhitā betrachtet.

e) īḍā- in der Taittirīya-Saṃhitā

Die genaue Überprüfung der Bezeugungen von *īḍā-* in der TS bestätigt die Vermutung, dass die Iḍaspende erst in der Brāhmaṇazeit zu einem ganz bestimmten Teil des Ritual geworden ist.

Die Bezeugungen in den metrischen Passagen, die relativ selten sind, stimmen häufig mit solchen des RV und/oder der VS überein.²⁸⁴ Eine von ihnen, die weder im RV noch in der VS, dafür in anderen Versionen des Schwarzen Yajurveda vorkommt,²⁸⁵ scheint eine Anspielung – mehr ist es allerdings leider nicht – darauf zu enthalten, dass die Menschheit wie in der Flutgeschichte ihren Ursprung der Verbindung von Manu mit Iḍā verdankt:

TS I.5.6.3

sām paśyāmi prajā ahām īḍaprajaso²⁸⁶ mānaviḥ
sārvā bhavantu no grhé

²⁸⁴ Es sind deren acht, nämlich in TS I.2.5.1 (≈VS III.27, vgl. Anm. 360), I.5.6.3, II.3.10.2, III.5.11.1 (= RV III.29.4 etc.), IV.1.8 .2(= VS XXVII.19), IV.2.4.3 (= RV III.1.23 etc.), V.1.11.3 (= VS XIX.8), VII.3.11.2.

²⁸⁵ Maitrāyaṇi-Saṃhitā I.5.3, I.5.10, Kāṭhaka-Saṃhitā VII.1, VII.8, Kapiṣṭhala-Saṃhitā V.1

²⁸⁶ Kāṭhaka-S. *īḍāprajaso*. Es darf wohl ausgeschlossen werden, dass im Vorderglied ein Maskulin *īḍa-* steht, vielmehr muss es sich um eine Kürzung des Vokals im Vorderglied des Kompositums handeln.

Ich betrachte die Nachkommen, die Nachkommen der Iḍā, die von Manu abstammenden. Alle mögen (sie) in unserem Hause sein.

Dass die ‚Stätte der Iḍā‘ als ‚Fusstapfen der Kuh‘ ausgelegt wird, und dass sich in den Fusstapfen die Schmelzbutter ansammelt, wird aus einer Passage klar, welche allerdings nicht vom Neu- und Vollmonds-, sondern vom Somaopfer handelt:

TS VI.1.8.2-3

... *pr̥thivyās tvā mūrdhān ājigharmi devayājana ity āha pr̥thivyā hy èṣā mūrdhā yād devayājanam iḍāyāḥ padā ity āhédāyai hy étāt padām yāt somakráyaṇyai ghṛtāvati svāhéty āha yād evāsyai padād ghṛtām āpīḍyata tásmād evām āha ...*

„Ich giesse dich auf das Haupt der Erde, auf den Opferplatz“, sagt er; denn das ist das Haupt der Erde, was der Opferplatz ist; „an die Stätte der Iḍā“ sagt er; denn das ist die Stätte der Iḍā²⁸⁷, welches (der Fusstapfen) der als Kaufpreis des Soma dienenden Kuh ist. „Schmalzreiche, svāhā“, spricht er; weil in der Tat aus ihrem Fusstapfen Schmelzbutter herausgepresst wurde, deshalb spricht er so.

Zwei längere Passagen der Taittirīya-Saṃhitā, welche sich beide auf das Neu- und Vollmondsopfer beziehen, sind aber in bezug auf den Text von Śatapatha-Brāhmaṇa I.8.1 von besonderem Interesse. Die eine, TS I.7.1-2,²⁸⁸ handelt von der Rolle des Opferers in diesen Ritualen und befasst sich besonders mit der Herbeirufung und ihrer Bedeutung. Die andere, TS II.6.7,²⁸⁹ welche die Aufgaben des Hotṛs bei der Anrufung der Iḍā zum Inhalt hat, ist besonders deshalb bedeutsam, weil sie mit dem Texte des Śatapatha-Brāhmaṇa inhaltlich weitgehend übereinstimmt, aber mit einem durchaus verschiedenen purākalpa beginnt.

Aus TS I.7.1-2 geht, wie aus ŚB I.1.8.7, 16 und 18, hervor, dass die Iḍā ein einfaches häusliches Opfer, ein Pākayajña ist. Die Verbindung mit dem Vieh ist eindeutig keine direkte; vielmehr dient die Opferhandlung,

²⁸⁷ Während das Zitat den Gen. *iḍāyās* aufweist, stehen in den Erklärungen Dative des Feminins in genitivischer Bedeutung. Vgl. A.B. Keith, The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṃhitā, Part I, CXLV f., Whitney, Sanskrit Grammar, §§ 307 h, 363 c u. 365 d.

²⁸⁸ Übersetzung s. S. 200 ff.

²⁸⁹ Übersetzung s. S. 203 f.

welche mit der Idā vorgenommen wird, dazu, den Opferer reich an Vieh zu machen. Die Idā wird insofern mit der Kuh identifiziert, als die Kuh willig ihre Milch hergibt; und in gleicher Weise wird man durch die Idāspende leicht zu Milch gelangen. Insbesondere der zweite Abschnitt zeigt, wie vielfältig die Vorstellungen sind, die sich mit den Wohltaten der Idā verbinden.

Die verschiedenen Aspekte, unter denen die Idā angerufen wird, lassen sich indessen nur dann erklären, wenn man des Gemeinsamen gewahr ist, das hinter ihnen steht. Dieser gemeinsame Nenner aller Eigenschaften und Verkörperungen der Idā ist wie von alters her die Tatsache, dass sie eine Labung ist, welche die Menschen in ihren Bedürfnissen erquickt.

Wie im Śatapatha-Brāhmaṇa²⁹⁰ wird auch hier ein Zusammenhang erstellt zwischen dieser Labung und dem Atem, der ja Leben bedeutet. Allerdings dient je ein verschiedener Atemhauch den Göttern, den Menschen und den Ahnen.

Die Identifikation der Idā mit der Kuh wird ebenfalls ausgesprochen. Sie gilt als ihr Körper. Es darf daraus aber keinesfalls der Schluss gezogen werden, dass in diesem Falle eine Kuh als Opferspende dient. Vielmehr ist die Idā insofern der Kuh gleich, als sie ebenfalls als Nahrungsspenderin gilt; und wer um die magische Gleichstellung der beiden weiss, dem wird Reichtum an Vieh zugesichert.

In ähnlicher Weise wird das Wissen darum, dass die Idā auch jene Nahrung ist, die von Pflanzen stammt, zur Garantie dafür, dass diese Nahrung zur Verfügung steht. Wer um die Identität der Idā mit der Erde weiss, findet im Leben festen Halt; wer weiss, dass sie gleich dem Regen ist, der wird, da der Regen Fruchtbarkeit spendet, ebenfalls nicht darben müssen.

Gerade die Fülle der verschiedenen Identifikationen der Idā zeigt, wie diese verstanden werden müssen. Es wäre wohl falsch, die Idā einfach als Symbol für alle diese Dinge zu sehen. Die Gleichsetzungen entsprechen durchaus einer Wirklichkeit. Doch liegt diese eben auf einer anderen Ebene als diejenige, welche unsere moderne Welt als Realität bezeichnen würde. Die Wirklichkeit ist eine magische, die Gleichsetzun-

²⁹⁰ Kaṇḍikās 14, 15, 23, 39, 44. Vgl. auch S. 61 ff. und 71f

gen sind wahr im Bewusstsein der Menschen, welche die Opferrituale als Mittel betrachten, ihre Welt durch sie zu beeinflussen. Das Wissen um die Wahrheit dieser Dinge, die Fähigkeit, sie in den magisch richtigen Zusammenhang zu bringen, verleiht dem Eingeweihten die Macht, mit der er seine Ziele zu erreichen vermag.

Von ganz besonderer Bedeutung für die Zusammenhänge zwischen der einleitenden Geschichte und den darauf folgenden Beschreibungen der Opferhandlung erweist sich indessen TS II.6.7.²⁹¹ Wir finden hier ebenfalls das Idāhvāna des Neu- und Vollmondsopfers; und zwar zeigt sich sehr rasch, dass wir es zwar mit einer anderen Schule zu tun haben, dass aber ganz offensichtlich die Durchführung dieses Rituals von der im Śatapatha-Brāhmaṇa beschriebenen kaum abweicht. Die an den Purākālpa anschliessenden Anweisungen und Erklärungen stimmen inhaltlich und teilweise auch wörtlich weitgehend mit denjenigen in den Kaṇḍikās 19 bis 29 von ŚB I.8.1 überein.

Umso interessanter ist es, dass die Geschichte der Entstehung der Idā sich grundlegend von der Flutgeschichte unterscheidet. Wir treffen auch hier anfangs auf Manu. Er erscheint indessen in einer Funktion, in der wir ihn schon aus dem RV kennen, nämlich als der erste Opferer,²⁹² derjenige, der ein bestimmtes Opfer zum ersten Male ausführt. Die Schmelzbutte, die er findet, ist offenbar das, was er für die Idāspende braucht. Das Auftreten von Mitra und Varuṇa geschieht folgerichtig, da Manu nach jemandem sucht, der immer wieder imstande ist, die Schmelzbutte für diese Opferhandlung zu liefern. Auch die Erschaffung der Kuh ist eine logische Folge von Manus Wunsch nach Schmelzbutte.

Dass diese Geschichte dazu dient, die Epitheta Mānavī, Maitrāvaruṇī und Ghṛtāpadi zu erklären, liegt auf der Hand. Letzteres wird, wie schon erwähnt²⁹³ im Zusammenhang mit der Idā bereits im RV verwendet. Von den beiden übrigen ist zwar das Wort *mānavī* im RV zweimal vorhanden, bezieht sich indessen nicht auf die Idā²⁹⁴; *maitrāvaruṇā-* kommt nur als

²⁹¹ Übersetzung s. S. 203 ff.

²⁹² Vgl. S. 25 ff.

²⁹³ S. 86.

²⁹⁴ Einmal, im späten Hymnus X.86.23, wird mit *mānavī* ‚Tochter des Manu‘ eine Gestalt bezeichnet, die auf einmal zwanzig Kinder gebar; in IX.98.9 bezieht es sich auf die beiden Rodasis.

Maskulin in RV VII.33.11 vor, wo der Ṛṣi Vasiṣṭha als Sohn Mitras und Varuṇas bezeichnet wird.

Es scheint bezeichnend, dass das Wort *ghṛtāpadī* in der TS nur gerade in dem einen Abschnitt erscheint, einmal als Anrufung der Iḍā, einmal in der Erklärung ihres Ursprungs. Dennoch kann, wie oben gezeigt, die Verbindung mit Iḍā und der Schmelzbutte, auch einer Schmelzbutte, die sich in den Fusstapfen einer Kuh sammelt, in anderen Passagen dieser Saṃhitā ebenfalls nachgewiesen werden.

Auch *mānavī* und *maitrāvaruṇī* sind in dieser Saṃhitā nur gerade hier als Beiwörter der Iḍā verwendet. Zwischen der Iḍā und Manu wird in anderen Teilen der TS nie eine Beziehung hergestellt, wenn man von III.3.2.1 absieht, einer metrischen Passage, wo die beiden wenigstens im gleichen Kontext erscheinen:

... *idā devahūr mānur yajñanīr bṛhaspātir ukhāmadāni śaṃsiṣat ...*
Iḍā, welche die Götter herbeiruft, Manu, welcher das Opfer leitet,
Bṛhaspati möge Lob- und Freudenhymnen rezitieren.

Als Vater der Geschöpfe einerseits und als der erste und vorbildliche Opferer andererseits ist Manu allerdings gut und häufig bezeugt. Daher ist sein Auftreten in der Legende von der Entstehung der Iḍā durchaus folgerichtig.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, warum es gerade Mitra und Varuṇa und nicht irgendwelche anderen Götter sind, welche die Kuh entstehen lassen und dergestalt auch zur Schaffung der Iḍā beitragen.

Hier vermögen vielleicht zwei Textstellen, die sich beide im zweiten Buche finden, näheren Aufschluss zu geben. Die erste, die sich auf die speziellen Tieropfer und nicht auf das Neu- und Vollmondsopfer bezieht, ist TS II.1.7.3-4. Sie schreibt vor, dass Mitra und Varuṇa eine Kuh zu opfern ist, und zwar in zwei Fällen; dann nämlich, wenn man sich Regen und dann wenn man sich Nachkommen wünscht. Davon, welche Verbindungen bestehen zwischen dem Regen als Labung und der Iḍā, die auch Labung bedeutet, aber auch davon, dass gerade Mitra und Varuṇa als Spender dieses Trankes fungieren, war bereits die Rede.²⁹⁵ Da man mit

²⁹⁵ S.85 f.

der Kuh, welche Mitra und Varuṇa dargebracht wird, auch Nachkommen erlangen kann, lässt den Schluss zu, dass die beiden Götter neben ihrer Eigenschaft als Spender von Regen und Überfluss, die ihnen schon im Ṛgveda zugeschrieben wird, in den Brāhmaṇas auch zu Kinderreichtum verhelfen können. Dies wiederum aber haben sie mit der Iḍā gemeinsam.

Die zweite Textstelle, nämlich TS II.5.5.4-5, nimmt direkt Bezug auf das Neu- und Vollmondsopfer, welches allerdings mit dem Somaopfer in Zusammenhang gebracht wird:

*... pūrṇāmāse sām nayan maitrāvaruṇyā ,mīkṣayā 'māvāsyāṃ
yajeta pūrṇāmāse vai devānāṃ sutās tēṣāṃ etām ardhamāsāṃ
prāsutas tēṣāṃ maitrāvaruṇī vaśā 'māvāsyūyām anūbandhyāyat
... yān maitrāvaruṇyā ,mīkṣayā ,māvāsyāyāṃ yajate yāvāsāu
devānāṃ vaśā 'nūbandhyā só evāitāsya ...*

„Bei Vollmond soll er das Saṃnaya-Opfer²⁹⁶ darbringen; das Opfer aus gekochter und geronnener Milch für Mitra und Varuṇa soll er in der Neumondnacht darbringen. Bei Vollmond wird (der Soma) für die Götter gepresst; für diese wird er diesen halben Monat lang gepresst; für sie soll diese Mitra und Varuṇa gehörige (unfruchtbare) Kuh in der Vollmondnacht zum Schlachten angebunden werden. ... Da er das Opfer aus gekochter und geronnener Milch für Mitra und Varuṇa darbringt, gehört die (unfruchtbare) Kuh, welche er für die Götter zum Schlachten anbindet nämlich auch ihm.“

Wiederum finden wir eine Beziehung zwischen der Kuh und den beiden Göttern, aber auch zwischen ihnen und einem Opfer, welches zwar nicht aus Schmelzbuttermilch, dafür aber aus einem anderen Milchprodukt besteht.

Wenngleich sie also bei der Iḍāspende sonst nicht direkt in Erscheinung treten, da sie dabei nicht angerufen werden, könnten diese Bezüge ihre Rolle bei der Entstehung der Iḍā erklären.

Wichtig aber scheint vor allen Dingen, dass sich die einleitende Erzählung von TS II.6.7 sehr viel harmonischer und folgerichtiger in den rituellen Zusammenhang einfügt, als dies die Flutgeschichte in ŚB I.8.1 tut.

²⁹⁶ Vgl. L. Renou, Vocabulaire du rituel védique, 163.

f) *idā-* im *Śatapatha-Brāhmaṇa*

Abgesehen von dem Abschnitt I.8.1 bietet das ŚB kaum nähere Angaben zur Charakterisierung der *idā-*. Die meisten Stellen nehmen Bezug auf die *Idā* als ein Opferritual. Nach dem ŚB ist dieses nun nicht allein Bestandteil der regelmässigen Neu- und Vollmondsopfer, wie sie im ersten Buch beschrieben und im elften ergänzt werden. Die Vorschriften für die Zerteilung der *Idā* beispielsweise finden sich wiederum im zweiten Kāṇḍa bei der Beschreibung der *Varuṇapraghāsā* und des *Sākamedha* der *Cāturmāsyaśas*²⁹⁷, welche beide jeweils an einem Vollmondtag vollzogen werden²⁹⁸. Diese Art der *Idā*spende wird offensichtlich noch in weiteren Opfern verwendet. So bildet sie das Ende des *Vājapeya*,²⁹⁹ schliesst sich im *Rājasūya* an das rituelle Würfelspiel an,³⁰⁰ und hat auch im *Agnicāyana* seine Bedeutung.³⁰¹

Daneben wird einmal im dritten und einmal im vierten Kāṇḍa *Idā* mit der *Soma-Kuh* gleichgesetzt. Bei der ersten der beiden Passagen, ŚB III.3.1.4, geht es darum, dass sich die Opferteilnehmer um den siebenten Fusstapfen der *Kuh* setzen, ein Stück Gold hineinlegen und Schmelzbut-
ter darübergiessen.

In seiner Belehrung des *Śauceya Prācīnayogya* über das *Agnihotra* erklärt *Uddālaka Āruṇi* in ŚB XI.5.3.5, dass seine *Agnihotra-Kuh Idā*, *Manus Tochter*, sei. Ebenfalls als *Idā* – doch auch als *Aditi* und *Sarasvatī*, zusätzlich zu ihrem richtigen Namen – wird die *Kuh* angerufen, welche im *Pravargya* gemolken wird.³⁰²

Zwei Stellen, an denen die *Idā* genannt wird, bleiben noch zu erwähnen. Die eine, XIV.9.4.27 ist bereits Teil der *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, nämlich VI.4.28 dieses Werkes. Dort spricht der Vater eines neugeborenen Kindes, nachdem er diesem einen Namen gegeben hat, zur Mutter:

²⁹⁷ ŚB II.5.2.40, 5.3.10, 5.3.16. Für die Beschreibung dieser Opfer in der Śrautiliteratur s. A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, 115 ff.

²⁹⁸ KŚS V.3.1, V.5.25, V.6.1, V.6.21 ff.

²⁹⁹ ŚB V.2.2.19 u. 21.

³⁰⁰ ŚB V.4.4.25.

³⁰¹ ŚB VII.1.1.27, VII.2.3.8, IX.4.3.15, IX.5.1.21. Vgl. dazu auch F. Staal, *Agni I*, 47 f., 50 f., 207, 313.

³⁰² ŚB XIV.2.1.7. Der verwendete Spruch ist VS XVIII.1. Vgl. auch KŚS 26.5.

*īḍāsi maitrāvaruṇī vīre vīrām ajījanathāḥ
sā tvaṃ vīrāvati bhava yāsmān vīrāvato 'karad*

Idā bist du, o Mitra und Varuṇa gehörende, du hast im Helden einen Helden geboren. Sei reich an Helden, als die, welche uns zu solchen gemacht hat, die reich an Helden sind.

Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass Idā hier als Mutter der ganzen Menschheit angesprochen wird.

Die andere Stelle bezieht sich auf einen seit dem RV wohlbekannten Mythos, nämlich denjenigen von Purūravas und Urvaśī. Bereits in RV X.95, wird in der letzten Strophe Purūravas als Sohn der Idā angesprochen. In der recht ausführlichen Geschichte in ŚB XI.5.1 wird er ebenso als solcher eingeführt. Noch ist Idā in Śatapatha-Brahmaṇa aber nicht jene Gestalt mit dem wechselnden Geschlecht, die sowohl Mutter als auch Vater des Purūravas ist, noch ist sie die Gattin von Budha, dem Planeten Merkur; beide Darstellungen sind erst später im Epos³⁰³ und vor allem in den Purāṇas anzutreffen.

Aus den obigen Ausführungen lässt sich ersehen, dass der Begriff Idā als Sache eine gewisse Entwicklung durchgemacht hat, in der Weise nämlich, dass die ursprünglich allgemeinere Bedeutung ‚Labetrunk, Labung‘ sich gewandelt hat und das Wort nun spezifisch für eine ganz bestimmte Opferhandlung Verwendung findet .

Anders dagegen verhält es sich mit Idā als lebendem Wesen von anthropomorpher Gestalt. Die recht vage charakterisierte Göttin Idā nimmt im Verlaufe der Zeit keine schärfer umrissenen Konturen an, im Gegenteil. Wenn beim Opferritual die göttliche Idā angerufen wird, weisen ihre Identifikationen als Kuh, als Vieh allgemein, als Nahrung und als Lebensatem nur auf ihre Gedeihen spendenden Eigenschaften hin, die wohl sehr weitreichend, indessen wenig ausgeprägt erscheinen. Als Mutter des Purūravas wird sie im Śatapatha-Brahmaṇa ebenso wie zuvor im R̥gveda erwähnt, ohne dass die Texte in diesem Zusammenhang näheres über sie berichten.

Als einzige Passage, in welcher die Idā etwas besser fassbar wird, wo sie etwas konkretere Züge annimmt, bleibt demnach nur ŚB I.8.1. Hier

³⁰³ Vgl. S. 153 ff. u. 203 mit Anm. 522.

erscheint die durch das Opfer gezeugte Tochter Manus gleichsam als Stammutter der Menschheit, denn „mit ihr zeugte er dieses Geschlecht, welches das Geschlecht des Manu ist.“

6. Die Bedeutung der Flutsage innerhalb des Śatapatha-Brāhmaṇa

Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, dass von verheerenden Überschwemmungen, welche das Leben auf der Erde auslöschen, bis in die Zeit der Brāhmaṇas nie die Rede ist. Es stellt sich nun die Frage, ob vor der ersten Bezeugung der Flutsage Erzählungen über die Herkunft der Menschheit zu belegen sind, welche in anderer Weise mit der unsrigen vergleichbar sind. Natürlich würde es zu weit führen, alle verschiedenartigen Schöpfungsmythen vom Ṛgveda bis zu den Brāhmaṇas darauf hin zu untersuchen, auf welche Weise die Lebewesen zur Existenz gelangen; dies umso mehr, als die entsprechenden Vorstellungen in frühester Zeit sehr wenig einheitlich und ausgeprägt sind. Zwei Themen dieses Bereiches nur sollen hier kurz erörtert werden, nämlich das Problem, wie der erste Mensch sich fortpflanzt und die Frage, ob auf der höheren Ebene der Götter Beispiele bestehen, in welchen der Schöpfer zunächst ein weibliches Wesen hervorbringt, mit dem er sich paart.

Dort wo Manu im Ṛgveda als der Stammvater der Menschheit angesprochen wird, gibt es keine Hinweise darauf, dass für die Inder der damaligen Zeit die Frage nach seiner Gattin von Belang war, noch übrigens das Problem, woher Manu selbst stammte. Im Śatapatha-Brāhmaṇa wird im Zusammenhang mit einer sehr eigenartigen Erzählung³⁰⁴ seine Frau erwähnt, ohne dass auf ihre Herkunft verwiesen würde.

Yama, der erste Sterbliche, hat sich zwar offenbar ebenfalls fortgepflanzt,³⁰⁵ doch lässt sich die Frage, ob seine Schwester Yamī als Stammutter seiner

³⁰⁴ ŚB I.1.4.14-16. Um zu erklären, warum durch das Zusammenschlagen zweier Mühlsteine ein misstönendes Geräusch erzeugt wird, heisst es da, dass Manu einen Stier sein eigen genannt habe, der eine Stimme besass, welche Asuras und Feinde tötete. Mit der Zustimmung Manus opferten die Asuras diesen Stier; dessen Stimme aber ging in die Frau des Manu ein, und wenn immer diese sprach, wurden die Asuras und Rakṣasas zerstört. Wiederum mit der Zustimmung Manus opferten die Asuras die Frau. Die Stimme drang in das Opfer selbst ein, von wo die Asuras sie nicht mehr vertreiben konnten. – Ebenfalls einen Hinweis auf Manus Frau als Opfer enthält TS VI.6.6.1.

³⁰⁵ Entsprechende Hinweise finden sich in RV I.66.8, I.83.5, X.13.4.

Nachkommen aufgefasst wurde, nicht beantworten; die Tatsache, dass Yama seine Schwester zurückweist, lässt jedenfalls eher das Gegenteil vermuten, ohne dass jedoch der Name einer anderen Frau auftaucht.

Bei den eigentlichen Schöpfungsmythen, d.h. wenn die Welt gleichsam aus dem Nichts entsteht, ist es in der Zeit nach dem Ṛgveda meistens Prajāpati, der aus sich heraus die verschiedensten Geschöpfe hervorbringt. In einer längeren Darstellung der Schöpfung im Śatapatha-Brahmaṇa³⁰⁶ wird Prajāpati selbst durch das Essen der Pflanzen schwanger und gebiert Götter und Menschen. Auch aus Prajāpatis inzestuöser Vereinigung mit seiner Tochter gehen, wenn man der Version des Aitareya-Brahmaṇa³⁰⁷ folgt, Menschen hervor, jedoch werden diese nicht von der Tochter geboren, sondern entstehen aus dem auf die Erde gefallenen Samen.

Keine dieser Geschichten legt aber ihren Schwerpunkt darauf, dass das im Anfang allein existierende männliche Wesen zuerst eine Tochter hervorbringt, um mit ihr weitere Wesen zu zeugen.

Vollkommen einzigartig indessen ist innerhalb der gesamten vedischen Literatur die Gestalt des rettenden Fisches. Fische werden in all diesen Texten kaum erwähnt und spielen jedenfalls im religiösen Bereich sonst keine Rolle.³⁰⁸ Nichts, aber auch gar nichts in den übrigen Texten lässt nur andeutungsweise den Schluss zu, dass dem Fisch eine besondere Stellung unter den Lebewesen zukommt. Nirgends ist davon die Rede, dass zwischen ihm und den Menschen eine besondere Verbindung besteht. Er spielt nicht wie die Kuh und anderes Vieh beim Opfer eine Rolle, noch steht er in mythologischen Erzählungen Menschen oder Göttern bei wie etwa der Falke, welcher die Somapflanze herbeibringt. Das Motiv des rettenden Fisches wirkt wie ein Fremdkörper in der Vielfalt der vedischen Texte.

³⁰⁶ ŚB VI.1.2.1 ff.

³⁰⁷ Vgl. oben, S. 79 ff. mit Anm. 244.

³⁰⁸ Eine Ausnahme bildet neben der Flutgeschichte einzig TS II.6.6.1, wo die Bedeutung des Fisches eine gänzlich andere ist. Diese Erzählung ist eine Version der wohlbekannten Episode, in der Agni sich aus Angst in den Gewässern versteckt, von den Göttern aber entdeckt wird. Im Unterschied zu anderen Texten ist es in der TS ein Fisch, der Agnis Aufenthalt verrät und dafür dem Fluche verfällt, dass man ihn nach Belieben töten darf.

Zudem wird, wie oben³⁰⁹ gezeigt wurde, um die Herkunft der Idā zu begründen, in der Taittirīya-Saṃhitā eine vollständig andere Geschichte erzählt, die sich in den Zusammenhang des Opfers besser einfügt und wo beispielsweise das Auftreten von Mitra und Varuṇa sehr viel plausibler erscheint.

Damit stellt sich von neuem die Frage nach der Herkunft dieses Mythos. Bei dem Problem einer eventuellen Übernahme aus dem mesopotamischen Raum wurde bereits erwähnt, dass in diesem Falle bei den mit Sicherheit bestehenden Kontakten zwischen den zwei Gebieten eine Entlehnung nicht von vorneherein auszuschliessen sei. Nicht erwähnt wurden dabei aber Kontakte, die sehr viel näher, unmittelbarer und kontinuierlicher waren. Bei ihrem Vordringen aus dem Nordwesten gegen den Osten und Süden des indischen Subkontinentes trafen die arischen Stämme auf Völker, welche bereits in diesen Regionen ansässig waren. Es ist völlig widersinnig, anzunehmen, dass eine Berührung zwischen diesen Gruppen nur in kriegerischen Auseinandersetzungen erfolgte, wie dies die Hymnen des R̥gveda vielleicht nahelegen. Vielmehr steht unbestritten fest, dass die Entwicklung der gesamten indischen Kultur, so wie sie im Verlaufe der vielen Jahrhunderte nach dem Eindringen der Arier sich langsam ausprägte und veränderte, sich wohl nur durch die Einwirkung von ausserarischen Einflüssen erklären lässt.

Es ist ausserordentlich zu bedauern, dass uns von diesen Völkern keine Literatur überliefert ist, denn sie vermöchte bestimmt manche schwer erklärlichen Evolutionen indischer Vorstellungen zu erhellen. Mit Sicherheit darf man aber davon ausgehen, dass die sich als arisch bezeichnenden Stämme neben gewissen Gebräuchen und religiösen Anschauungen zumindest Teile des Erzählgutes derer, die sie Dasyus nannten, annahmen und assimilierten. Dass die Flutsage des Śatapatha-Brāhmaṇa dazu zu rechnen ist, lässt sich selbstverständlich nicht beweisen. Immerhin finden sich dafür einzelne Anhaltspunkte, welche über das Faktum hinausgehen, dass die Sage innerhalb des Brāhmaṇas einen fremdartigen Aspekt aufweist.

Dazu muss als Erstes erwähnt werden, dass das in der vedischen Literatur so seltene Wort *matsya-* bereits im RV nicht nur ‚Fisch‘ bedeutet, son-

³⁰⁹ S. 93 ff.

dern auch der Eigename eines Volkes ist. In der Schilderung der Zehnkönigsschlacht des Hymnus VII.18 werden sie in Strophe 5 unter den Gegnern des Sudás erwähnt. Im Śatapatha-Brāhmaṇa taucht der Name Matsya ebenfalls wieder auf; im Zusammenhang mit dem Aśvamedha heisst es in ŚB XIII.4.3.12:

... *mátsyaḥ sām̐madó rájéty āha tásyodakecará víśas tá imá āsata
iti matsyás ca matsyahánaś copasamétā bhavanti ...*

„König Matsya Sām̐mado“, sagt er. „Seine Stämme sind die am Wasser Wohnenden; diese sitzen da;“ Die Fische und die Fischer (Fischetöter) sind zusammengekommen.

Wie leider so oft in den vedischen Texten finden wir hier wohl einen Hinweis, nicht aber eine ausführliche Beschreibung. Wir dürfen annehmen, dass die Untertanen des Matsya ein Stamm waren, der vorwiegend vom Fischfang lebte. Darüber hinaus lässt sich aus diesem Text kaum etwas weiteres entnehmen, ebensowenig wie aus ŚB XIII.5.4.9, wo ein gewisser Dhvasan Dvaitavana als König und Nachkomme des Matsya bezeichnet wird, der mit einem See gleichen Namens in Zusammenhang gebracht wird:

... *téna haiténa dhvasá dvaitavaná tje mātsyó rájā yátraitád
dváitavanam sáras tát etád gáthayābhígūtam caturdaśa dvai-
tavanó rájā sam̐grāmajíd dháyān índrāya vṛtrághne ,badhnāt
tásmād dváitavanam sára iti.*

Mit diesem (Opfer) opferte Dhvasan Dvaitavana, der König, der Mātsya,³¹⁰ (dort), wo sich dieser Dvaitavana-See befindet. Dieser wird von der Gāthā (folgendermassen) besungen: „Vierzehn Pferde band der im Kampfe siegreiche König Dvaitavana für den Vṛtratöter Indra an, daher (heisst) der See Dvaitavana.“³¹¹

³¹⁰ Ob die Vṛddhi-Bildung hier Patronymikum ist oder den König als Angehörigen des Volkes der Matsyas bezeichnet, ist nicht ersichtlich.

³¹¹ Dieser See spielt später im Mahābhārata eine Rolle. Er ist der Ort, im Walde gleichen Namens gelegen, wo sich die Pāṇḍavas bei ihrer Verbannung unter anderem aufhalten und wo Duryodhana von den Gandharvas gefangengenommen wird, als er mit seinem Heere gezogen kommt, um sich am Unglück der Pāṇḍavas zu weiden. Ebenso wie der Dvaitavana-See werden im Mahābhārata auch die Matyas mehrfach erwähnt. Am Hofe des Matsya-Königs Virāṭa verbringen die Pāṇḍavas unerkannt das dreizehnte Jahr ihrer Verbannung. Das Reich des Virāṭa befand sich südwestlich des heutigen Delhi. Dass die Matsyas im MBh mit den Pāṇḍavas verbündet waren, besagt natürlich nichts darüber aus, ob sie zur Zeit der arischen

Natürlich lässt sich kein eindeutiger Zusammenhang zwischen diesen Angaben und der Sintflut Sage herstellen. Sollten die vedischen Inder bei ihrem Vordringen aber in Kontakt mit am Ufer von Gewässern wohnenden Menschengruppen gekommen sein, bei denen eine derartige Erzählung eher mit ihrem Erfahrungsbereich vereinbar war, so ist es nicht abwegig anzunehmen, dass sie diese von dort übernahmen.

Das Faktum, dass der Fisch den Stammvater des Volkes rettet, scheint sogar auf ein Phänomen des Totemismus hinzudeuten.³¹² Leider lässt sich aber auch dafür kein Beweismaterial beibringen.

Letztlich nicht beweisbar, aber dennoch recht wahrscheinlich bleibt demnach die Annahme, dass die indische Flutgeschichte übernommen wurde aus einem nicht-indoarischen Kulturbereich, wobei als nächstliegend zu postulieren ist, dass die Erzählung aus dem Raume stammte, der von den sich in Indien verbreitenden Indo-Ariern im Verlaufe der ersten Jahrhunderte des ersten vorchristlichen Millenniums besiedelt wurde.³¹³

Was ihre Aufnahme in das Korpus des Śatapatha-Brahmaṇa betrifft, so darf wohl davon ausgegangen werden, dass die Erzählung zunächst vielleicht in einer Form, welche sich von der nicht-arischen wenig unterschied, einen gewissen Bekanntheitsgrad und eine gewisse Popularität im

Invasion zu den arischen Stämmen gehörten.

³¹² Es würde zu weit führen und wäre in Anbetracht des nur postulierten, aber objektiv nicht nachweisbaren Materials sinnlos, dieser Frage etwa im Lichte der von Lévi-Strauss formulierten Theorie nachzugehen. Totemismus im Sinne der Verbindung einer Gruppe mit einem bestimmten Tier ist aber in Indien offenbar bis in die Neuzeit nachweisbar. Vgl. J.V. Ferreira, Totemism in India. Sollten die Matsyas übrigens ein Fischervolk gewesen sein, dann muss angenommen werden, dass es sich beim Totemtier nicht um irgendeinen, sondern um einen ganz bestimmten Fisch handelte, ist doch ein Totem normalerweise tabu und darf nicht verletzt oder getötet werden. Wenn man sich auf die Angaben des Mahābhārata verlassen kann, siedelten die Matsyas südwestlich des heutigen Delhi. Dass sie zur Zeit des Epos wohl Teil der damaligen Āryas waren, bedeutet nicht, dass sie ursprünglich zu den indo-arischen Einwanderern gehörten.

³¹³ Ausgrabungen im Indus-Tal haben ergeben, dass dieses Gebiet oft von grossen Überschwemmungen heimgesucht wurde, und es ist sogar vermutet worden, dass diese der Grund für den Untergang der Indus-Tal-Kultur waren. Vgl. van Buitenen, The Mahābhārata, Einleitung zum Āraṇyaka-Parvan, 203 f. mit Literaturangaben.

Volke erlangte. Die Brahmanen machten sich dies zunutze, indem sie die Flutsage unter entsprechender Anpassung an die bestehenden Vorstellungen und Rituale in ihre eigenen Texte als *purākalpa* eingliederten.

Dass sich diese Anpassung an und diese Eingliederung in andere, aufgrund ihrer religiösen und weltanschaulichen Ausrichtung durchaus verschiedene Texte immer von neuem vollziehen konnte, sollen die folgenden Kapitel über das Auftreten des Sintflutmythos in der späteren Literatur aufzeigen.

IV. Die Flutsage im Mahābhārata

Wenn man sich auch bei der Bestimmung von Daten innerhalb der altindischen Literatur stets auf unsicherem Boden bewegt, lässt sich doch immerhin feststellen, dass zwischen der Bezeugung unserer Flutgeschichte im Śatapatha-Brāhmaṇa und der Zeit, in welcher sie im Mahābhārata ein weiteres Mal auftaucht, mehrere Jahrhunderte vergangen sein müssen. In diesen Jahrhunderten hat die Welt Indiens sich gegenüber der Periode der Brāhmaṇas grundlegend verändert. Die Geschichte von Manu und dem Fisch ist aber immer noch bekannt. Nicht dass sie erhalten blieb, ist allerdings besonders erstaunlich. Schliesslich bildet sie, da sie in einem Brāhmaṇa erscheint, auch Bestandteil der Śruti-Literatur, deren sorgsame Überlieferung zu den Anliegen der Brahmanen gehört. Viel wesentlicher ist jedoch, dass sie offenbar als eindrucklich genug erachtet wurde, um in einer neuen Bearbeitung unter weltanschaulich-religiös völlig veränderten Aspekten wiederum erzählt zu werden.

A. Der Kontext

Das Mahābhārata mit seinem riesigen Umfang lässt sich nicht in wenigen Worten darstellen oder gar in sinnvoller Weise zusammenfassend nach-erzählen. Der erzählerische Hauptstrang dieses heterogenen Werkes, welcher von den Rivalitäten und dem grossen Kriege zwischen den Kauravas und den Pāṇḍavas berichtet und der selbst weder in seiner Anlage noch in seiner gestalterischen Ausprägung eine Einheit bildet, ist so sehr verwoben mit Texten der verschiedensten Gattungen – die mit Bestimmtheit auch keineswegs einer einzigen Periode angehören³¹⁴ –, dass es sich als unmöglich erweist, über wenige, sehr allgemeine und zum Teil eher oberflächliche Gemeinsamkeiten hinaus hier eine einheitliche weltanschauliche Linie, ein in sich geschlossenes philosophisch-religiöses System vorzufinden.

³¹⁴ J.A.B. van Buitenen vermerkt in seiner Einleitung zum ersten Band seiner Mahābhārata-Übersetzung (XXV) zu recht, dass man es im Grunde dabei nicht mit einem einzelnen Werk zu tun habe, sondern mit einer ganzen Bibliothek, die etwa im vierten Jh. v. Chr. gegründet und bis ins vierte Jh. n.Chr. erweitert wurde.

Es scheint daher sinnvoll, den engeren Kontext des immerhin noch 299 Kapitel³¹⁵ umfassenden dritten Buches, des Āraṇyakaparvan, dem die Flutsage eingegliedert ist, allein in die Betrachtungen einzubeziehen.

Das Āraṇyakaparvan umfasst bekanntlich jenen Teil im Rahmen der Haupterzählung, in welcher die Pāṇḍavas mit ihrer Frau Draupadī, als Folge des fatalen Würfelspiels aus ihrem Reich verbannt, zwölf Jahre in der Einsamkeit ihr Leben fristen müssen.

Von Brahmanen begleitet, begeben sich die fünf Pāṇḍavas mit Draupadī in die Wildnis. Zunächst wandern sie bis zur Gaṅgā, wo sie unter dem Banyan-Baume Pramāṇa die Nacht verbringen. Yudhiṣṭhira möchte die Brahmanen zurückschicken, da er sich ausserstande sieht, sie zu ernähren. Sie weigern sich aber, und auf Anraten seines Priesters Dhaumya verehrt der Älteste der Pāṇḍavas die Sonne, worauf der Sonnengott erscheint und verspricht, dass ihm die Nahrung nie ausgehen werde. Die Pāṇḍavas ziehen gegen Westen, gelangen von der Gaṅgā zu den Flüssen Sarasvatī und Dṛṣadvatī und erreichen schliesslich den Kāmyaka-Wald, wo sie sich niederlassen. Allerdings nicht ungestört, werden sie doch von einem Rakṣasa überfallen, der aber von Bhīma umgebracht wird.

Im Kāmyaka-Walde werden sie von Kṛṣṇa besucht, der die Kauravas verflucht und den Pāṇḍavas versichert, dass er das Würfelspiel verhindert hätte, wenn er zeitig genug davon erfahren hätte.

Nachdem Kṛṣṇa sie verlassen hat, ziehen die Pāṇḍavas weiter zum Dvaitavana-See. Yudhiṣṭhira wird von Draupadī und Bhīma gedrängt, sich an den Kauravas zu rächen, doch weigert er sich, sein gegebenes Wort zu brechen. Andererseits aber befürchtet er, den Kauravas nach der dreizehnjährigen Verbannung nicht gewachsen zu sein. Da erscheint der Seher Vyāsa, der ihm zu verstehen gibt, dass Arjuna von Indra und Śiva für den künftigen Kampf göttliche Waffen erhalten soll.

Yudhiṣṭhira zieht mit Draupadī, Bhīma, Nakula und Sahadeva wiederum in den Kāmyaka-Wald, während sich Arjuna nach Norden zum Himālaya aufmacht. Dort begegnet er Indra und trifft dann auf Śiva, Yama und

³¹⁵ Der zugrundeliegende Text ist derjenige der kritischen Ausgabe des Mahābhārata, Poona 1967-72; s. S. 225.

Kubera, die ihm ein jeder eine wunderbare Waffe schenken. Indra lädt Arjuna in seinen Himmel ein, wo er ihm seinen Vajra anvertraut.

Die übrigen Pāṇḍavas mit ihrer Frau befinden sich währenddessen im Kāmyaka-Wald, wo der Seher Bṛhadāśva dem Yudhiṣṭhira, der meint, dass noch niemand ein so schweres Los getragen habe wie er, die lange Geschichte von König Nala und Damayanti erzählt.

In den Kapiteln 80 bis 153, umfangmässig etwa einem Viertel des dritten Buches, werden zunächst von Dhaumya eine grosse Anzahl von heiligen Wallfahrtsstätten beschrieben. Dann erscheint der Seher Lomaśa, der aus dem Himmel Indras kommt, wo er mit Arjuna zusammengetroffen ist. Er überbringt von letzterem die Aufforderung an Yudhiṣṭhira, sich unter der Führung des Sehers auf Pilgerfahrt zu begeben. In Begleitung von Draupadī und seinen übrigen Brüdern sowie einigen Brahmanen tritt er die Reise an. Sie führt zunächst nach Osten, danach bis weit in den Süden des heutigen Indien, dann aber hinauf in den höchsten Norden bis Kaśmir und bis hin zum Berge Kailāsa, zum Park des Gottes Kubera und zum Berge Śveta. In diesen nördlichen Gegenden ist es vor allem Bhīma, der verschiedentlich Kämpfe gegen Dämonen auszufechten hat.

Nachdem Arjuna während fünf Jahren in Indras Auftrag viele Abenteuer bestanden hat, gebietet ihm dieser, zu seinen Brüdern und seiner Frau zurückzukehren.

Bis zum zehnten Jahre ihrer Verbannung bleiben die wieder vereinten Pāṇḍavas noch auf dem Berge Śveta. Dann wandern sie zurück und wohnen im zwölften Jahr zunächst beim Yāmuna-Berge, dann beim Dvaitavana-See. Nach der Regenzeit halten sie sich erst am Ufer der Sarasvatī auf und kehren dann in den Kāmyaka-Wald zurück.

Dort gesellt sich Kṛṣṇa mit seiner Frau Satyabhāmā zu ihnen. Bald danach erscheinen auch die beiden Seher Mārkaṇḍeya und Nārada. Der weise Mārkaṇḍeya, der schon viele tausend Jahre lebt und in strenger Askese alt geworden ist, spricht auf Verlangen Kṛṣṇas und Yudhiṣṭhiras zu den Versammelten und unterrichtet sie unter anderem über den Begriff und die Vorstellungen vom Karman, welches das Leben nach dem Tode eines Menschen bestimmt, und berichtet über die grossen Zyklen der Weltzeitalter.

Unter dem Vorwand einer Viehzählung brechen die Kauravas auf, um sich in der Wildnis am Unglück der Pāṇḍavas zu weiden. Sie treffen am Dvaitavana-See ein und schicken sich an, dort ihr Lager aufzuschlagen. Die Gandharvas, deren Vergnügungsort dieser See ist, werden angegriffen, wie sie die Eindringlinge von dem Orte wegweisen wollen. Bei den darauf folgenden Auseinandersetzungen wird Duryodhana vom König der Gandharvas gefangengenommen. Nur dank den nicht ferne weilenden Pāṇḍavas, die sich für die Kauravas einsetzen, kommt er wieder frei. Er ist indessen seinen Vettern darob nicht dankbar; seine Demütigung hat ihn ihnen gegenüber noch feindseliger gestimmt.

Eines Tages, als die Pāṇḍavas sich im Walde auf die Jagd begeben haben, wird Draupadī vom König Jagadratha geraubt. Die fünf Brüder befreien sie aus dessen Gewalt und bestrafen den Übeltäter. Diese Entführung Draupadīs nimmt der Weise Mārkaṇḍeya zum Anlass, den Pāṇḍavas die Geschichte vom Helden Rāma und seiner Frau Sītā zu erzählen. Von Yudhiṣṭhira darauf angesprochen, dass die unerschütterliche Treue Draupadīs gegenüber ihren Gatten wohl nichts Vergleichbares je gefunden habe, berichtet er sodann von der auch durch den Tod nicht besiegbaren Treue Sāvitrīs gegenüber ihrem Gatten Satyavan.

Unterdessen ist das dreizehnte Jahr der Verbannung angebrochen. Zum zukünftigen Schutze der Pāṇḍavas macht sich Indra auf, um von Karṇa seine Rüstung und seine Ohrringe zu erbitten. Trotz der Warnung seines Vaters, des Sonnengottes, willfährt Karṇa der Bitte Indras, der sich als Brahmane an ihn wendet, und erhält dafür den unfehlbaren Speer, der für ihn allerdings nur ein einziges Mal seine Wirksamkeit zeigen wird.

Die Pāṇḍavas verlassen nun die Wildnis, nachdem Yudhiṣṭhira zuvor seine Brüder durch kluge Antworten gegenüber einem Yakṣa gerettet und von diesem das Versprechen erlangt hat, dass die fünf Pāṇḍavas zusammen mit ihrer Frau dieses 13. Jahr von niemandem erkannt unter den Menschen leben werden.

Eine kurze Zusammenfassung der Haupterzählung des dritten Buches vermag den Reichtum des Āraṇyakaparvan auch nicht annähernd wiederzugeben. Weder kann sie eingehen auf die vielen einzelnen Geschehnisse und Abenteuer, welche den Weg der Pāṇḍavas begleiten, noch vor allem

kann darin ein für dieses Buch besonders typisches Charakteristikum zum Ausdruck gebracht werden: Das *Āraṇyakaparvan* enthält eine Überfülle von kürzeren und längeren in sich abgeschlossenen Erzählungen und Belehrungen, die in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang zu den Ereignissen des Hauptgeschehens stehen. Zu diesen Textpartien gehört auch die Sage von Manu und dem Fisch.

Die Flutsage, das *Matsyopākhyāna*, ist Bestandteil des sogenannten *Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan*,³¹⁶ des Abschnittes von den Gesprächen mit *Mārkaṇḍeya*.

Die *Pāṇḍavas* kehren im zwölften Jahre ihrer Verbannung wieder in den *Kāmyaka*-Wald zurück, wo viele Asketen leben. Es ist die kühle Jahreszeit nach dem Herbstvollmond. Bald nach ihrer Ankunft erscheint mit seinem Wagen *Kṛṣṇa* in Begleitung seiner Frau *Satyabhāmā*. Er begrüßt zunächst *Yudhiṣṭhira* mit Strophen, welche des Königs wichtigste Eigenschaft beschreiben und zugleich in gewisser Weise von einem Thema handeln, welches dem ganzen *Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan* hauptsächlich zugrunde liegt:

MBh III.180.16-18

*dharmah paraḥ pāṇḍava rājyalābhāt
tasyārtham āhus tapa eva rājan/
satyārjavābhyāṃ caratā svadharmaṃ
jitas tavāyaṃ ca paraś ca lokah//
adhūtam agre caratā vratāni
samyag dhanurvedam avāpya kṛtsnam/
kṣātreṇa dharmeṇa vasūni labdhvā
sarve hy avāptāḥ kratavaḥ purāṇāḥ//
na grāmyadharmeṣu ratis tavāsti
kāmān na kiṃcit kuruṣe narendra/
na cārthalo bhāt prajahāsi dharmam
tasmāt svabhāvād asi dharmarājah//*

Der Dharma, o *Pāṇḍava*, ist höher als das Erlangen der Königsherrschaft. Man sagt, dass allein die Askese das Mittel dazu ist, o König. Von dir, der du in Wahrheit und Geradlinigkeit deinem Dharma gefolgt bist, ist diese Welt und die jenseitige gewonnen worden.

³¹⁶ MBh III.179-221.

Von dir, der du zuerst dem Gelernten und den Gelübden folgtest, vollständig die gesamte Bogenschiesskunst erwarbest, gemäss herrschaftlicher Pflicht Güter erlangtest, sind alle altehrwürdigen Opferhandlungen erreicht worden.

Kein Vergnügen hast du an den bäuerischen Sitten, noch folgst du deinen Trieben, o Indra unter den Menschen, noch auch vernachlässigst du dein Dharma aus Verlangen nach Gewinn – daher bist du von Natur aus der Dharmarāja.

Danach wendet sich Kṛṣṇa an die übrigen und berichtet vor allem Draupadi vom Ergehen ihrer Kinder. Wiederum zu Yudhiṣṭhira gewandt, erinnert er ihn daran, dass ihm seine Leute im Kampfe gegen die Kauravas zur Seite stehen werden. Der König verspricht, am Ende des dreizehnten Jahres bei ihm zu erscheinen.

Während die beiden noch miteinander sprechen, erscheint der uralte Muni Mārkaṇḍeya und kurz darauf trifft auch der göttliche Seher Nārada ein. Alle setzen sich hin, um sich von Mārkaṇḍeya unterrichten zu lassen. Yudhiṣṭhira stellt ihm die Fragen:

MBh III.181.5-9

*karmaṇaḥ puruṣaḥ kartā śubhasyāpy aśubhasya ca/
svaphalaṃ tad upāśnāti kathaṃ kartā svid īśvaraḥ//
atha vā sukhaduḥkheṣu nṛṇāṃ brahmavidāṃ vara/
iha vā kṛtam anveti paradehe 'tha vā punaḥ//
dehī ca dehaṃ saṃtyajya mṛgyamāṇaḥ śubhāśubhaiḥ/
kathaṃ saṃyujyate pretya iha vā dvijasattama//
aihalaukikam evaitad utāho pāralaukikam/
kva ca karmāṇi tiṣṭhanti jantoḥ pretasya bhārgava//*

Der Mensch ist der Vollbringer des guten wie der bösen Werkes. Er erhält seinen Lohn (dafür). In welcher Weise ist denn der göttliche Herr ein Vollbringer?

Folgt, o bester der Brahmagelehrten, die Tat der Menschen in Freude und Schmerz (ihnen) entweder hier oder aber wiederum in einem anderen Körper?

Wie verbindet die Seele, nachdem sie den Körper verlassen hat, gejagt von guten und bösen (Taten), sich (mit diesen) in der nächsten Welt oder hier, bester der Brahmanen?

(Bezieht sich) dieses auf diese Welt hier oder aber auch auf die nächste Welt? Wo befinden sich die Taten eines gestorbenen Menschen, o Bhārgava?

Mārkaṇḍeya beginnt seine Erklärungen damit, dass er ausführt, wie anfänglich die vom Schöpfergott geschaffenen Wesen makellos, gut und ohne Kummer und Schmerzen waren und sie, solange es ihnen gefiel, bald auf Erden bald im Himmel unter den Göttern wohnten. Mit der Zeit aber kamen Begierde und Falschheit, Krankheit und Kurzlebigkeit über diese Menschen; sie lebten ausschliesslich auf der Erde, ihr Leben war von kurzer Dauer, und nach ihrem Tode wurden sie zu Tieren und machten alle möglichen Wiedergeburten durch. All dies geschah als Folge ihrer bösen Taten.

Danach unterrichtet Mārkaṇḍeya Yudhiṣṭhira, dass ein Mensch am Ende seines Lebens seinen Körper verlässt und unmittelbar darauf in einem Schosse neu gezeugt wird. Dorthin aber folgen ihm seine guten und schlechten Taten und entsprechend diesen erwartet ihn eine Geburt in edlem oder niedrigem Geschlecht. Wohlergehen aber in dieser und in der nächsten Welt erlangen diejenigen, welche ihrem Dharma folgen, sich dadurch Güter erwerben, heiraten und die Opfer richtig darbringen.³¹⁷ Den Pāṇḍavas aber ist, wenn sie sich derart ihrem Dharma entsprechend verhalten, der Himmel sicher.

Die nächste Frage der Pāṇḍavas betrifft die Grösse der Brahmanen. Mārkaṇḍeya schildert ihnen zunächst die Episode des Königs der Haihayas, der bei der Jagd den Sohn des Weisen Tārksya Ariṣṭanemi tötet. Wie er aber voller Trauer und Gewissensbisse dem Vater den Toten zeigen will, ist dieser wieder lebendig geworden, und der König wird von Tārksya belehrt, dass der Tod über ihn und seinen Sohn keine Gewalt habe, da sie genau ihrem Dharma folgten.

³¹⁷ MBh III.181.37:
*ye dharmam eva prathamam caranti
dharmeṇa labdhvā ca dhanāni kāle
dārān avāpya kratubhir yajante
teṣām ayaṃ chaiva paraś ca lokāḥ*

Diejenigen, welche den Dharma als ersten befolgen und, wenn sie mittels des Dharma mit der Zeit Reichtümer erlangt und Frauen bekommen haben, mit Opfergaben opfern, denen gehört diese und die jenseitige Welt.

Als weiteres Beispiel für diese Grösse der Brahmanen folgt sodann die Geschichte des Atri, der für seine Lobrede auf den König Vainya, den er als dem Indra an Grosszügigkeit ebenbürtig preist, grosse Schätze erlangt. Dieser Reichtum ermöglicht es ihm, seine Familie wohlversorgt zurückzulassen, wie er in die Einsamkeit zieht.

Schliesslich gibt Mārkaṇḍeya ein Zwiegespräch zwischen Tarkṣya und Sarasvatī wieder, in welchem die Göttin dem Weisen auf die Fragen antwortet, wie der Dharma zu befolgen und wie das Feueropfer richtig darzubringen sei.

Anschliessend an die Wiedergabe dieses Dialoges bittet Yudhiṣṭhira den Mārkaṇḍeya, von den Taten des Manu Vaivasvata zu erzählen. Dies ist der Ausgangspunkt für die Schilderung der Flutsage.

B. Die Einbettung der Flutsage in den Text

Die Einführung der Flutsage geschieht ziemlich abrupt. MBh III.184, das die eben erwähnte Unterweisung des Tārksya durch Sarasvati zum Inhalt hat, endet mit der Beschreibung des seligen Zustandes endgültiger Erlösung.³¹⁸

Ein einziger Śloka zu Anfang von Kapitel 185 leitet die Flutsage ein:

*tataḥ sa pāṇḍavo bhūyo mārkaṇḍeyam uvāca ha/
kathayasveha caritaṃ manor vaivasvatasya me//*

Darauf sprach der Pāṇḍava erneut zu Mārkaṇḍeya: Erzähle mir nun die Begebenheit von Manu Vaivasvata.

Als Sprecher erscheint Vaiśampāyana, derjenige Weise, der, wie das einleitende Kapitel MBh I.1 beschreibt, einst den beim Schlangnopfer des Janameya Versammelten das Mahābhārata vortrug. Mit dem Pāṇḍava ist natürlich deren Anführer Yudhiṣṭhira gemeint.

Zwischen der nun folgenden Begebenheit von Manu und dem Fisch und dem Inhalt des Gespräches zwischen Tārksya und Sarasvati scheint zunächst überhaupt kein Zusammenhang zu bestehen. Ebenso wenig ist ersichtlich, wie sich die Flutsage in den weiteren Kontext der Schilderung von der Grösse der Brahmanen fügt.

Niemand, der mit dem Mahābhārata eingermassen bekannt ist, wird nun allerdings, selbst in einer kleineren Textgruppe, wie sie im Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan vorliegt, eine durchkomponierte Gestaltung erwarten. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass das Erzählen rein assoziativ geschieht. Daher muss die Fragestellung wohl lauten, welcher Art die Assoziation war, welche einen Barden einstmalig veranlasste, eine bestimmt nicht nur ihm, sondern auch seinem Publikum wohlbekannte Geschichte wie eben diejenige von Manu und dem Fisch gerade an dieser Stelle den Zuhörern zu präsentieren.

³¹⁸ Tārksya bittet Sarasvati in MBh III.184.21c-d:

*ācakṣva me taṃ paramaṃ viśokaṃ
mokṣaṃ paraṃ yaṃ pravindanti dhīrāḥ*

Zeige mir die höchste Befreiung vom Kummer, die endgültige Erlösung, welche die Weisen finden.

Der Dialog zwischen Tārksya und Sarasvatī enthält nun tatsächlich eine gewisse Passage, welche eine gedankliche Verbindung zur Flutsage als möglich erscheinen lässt. Befragt über das Agnihotra, sagt Sarasvatī u.a.:

MBh III.184.15

kṛśānuṃ ye juhvatī śraddadhānāḥ

satyavratā hutaśiṣṭāśinaś ca

gavāṃ lokam prāpya te puṇyagandham

paśyanti devaṃ paramaṃ cāpi satyam//

Diejenigen, welche gläubig dem Feuer Opfer darbringen und, ihrem Gelübde getreu, von den Überresten des Geopferten essen, diese sehen, wenn sie in die wohlriechende Welt der Kühe gelangt sind, den höchsten und wahren Gott.

Es ist zuzugeben, dass sich eine Verbindung mit dem Essen der Iḍā, so wie sie im Śatapatha-Brāhmaṇa beschrieben ist, nicht unmittelbar aufdrängt. Immerhin wird die Iḍā dort im Zusammenhang mit dem Agnihotra angerufen.³¹⁹ Falls man voraussetzen darf, dass der oder die Verfasser der uns vorliegenden Rezensionen des Mahābhārata mit dieser Tatsache vertraut waren und dass ihnen ebenfalls jene Version der Flutsage bekannt war, welche im Śatapatha-Brāhmaṇa vorliegt, dann ist die Möglichkeit eines assoziativen Anstosses für die Aufnahme des Mythos von Manu und dem Fisch immerhin nicht von der Hand zu weisen.

Andererseits wird sich im folgenden zeigen, dass gerade das Motiv der Iḍā als Tochter des Manu im Epos fehlt und die Neuschöpfung der Welt in ganz anderer Weise geschieht, als sie im Brāhmaṇa beschrieben ist.

Nur eine eingehende Untersuchung der Flutsage selbst wird demnach weiteren Aufschluss zu geben vermögen, welche Bedeutung ihr innerhalb des Märkaṇḍeyasamāsyāparvan zukommt.

³¹⁹ Vgl. S. 92 mit Anm. 282..

C. Die Erzählung in MBh III.185³²⁰

Es kann in dieser Arbeit nicht darum gehen, einen eingehenden stilistischen Vergleich zwischen der brāhmaṇischen und der epischen Version der Flutsage anzustellen. Beide Versionen sind durchaus typisch für die jeweilige Textgattung; denn während der Erzählstil im Brāhmaṇa karg und ohne schmückendes Beiwerk ist, äussert sich im Epos die Freude am Erzählen und am Fabulieren nicht nur in der grösseren Breite und Farbigkeit der Darstellung, sondern auch in manchem eher phantastischen Detail. Der Unterschied zwischen der abgehackten Prosa des Brāhmaṇas und den leicht fliessenden epischen Ślokas ist aber letztlich allzu krass, als dass ein subtiler Vergleich möglich oder erstrebenswert wäre. Dagegen sind die inhaltlichen Abweichungen und die verschiedenen Auffassungen, die sich darin äussern, durchaus dazu angetan aufzuzeigen, wie unterschiedlich der weltanschauliche Hintergrund ist, auf dem die an sich gleiche Geschichte dargeboten wird.

1. Die Gestalt des Manu

Ebenso wie im Śatapatha-Brāhmaṇa wird auch im Mahābhārata der Flutheld Manu gleich zu Beginn eingeführt. Im Unterschied zu ersterem wird er aber auch als Persönlichkeit recht ausführlich geschildert.

Er ist in MBh III.185 ein Paramarṣi, ein grosser, weiser Seher, einer zudem, der sich einer strengen Askese unterzieht. Die Beschreibung dieser Askese allein zeigt, wie sehr sich gewisse religiöse Vorstellungen gewandelt haben. Die Kasteiung, die sich Manu zumutet, besteht nicht mehr ausschliesslich aus Meditation und Fasten, sie umfasst, wie unser Text ausführt, auch das Stehen auf einem Bein, mit erhobenen Armen, gesenktem Kopf und ohne mit den Augen zu zwinkern; d.h. es werden hier Yogapraktiken beschrieben, welche zur Zeit der Brāhmaṇas in der damaligen indoarischen Gesellschaft unbekannt waren. Die aus Lumpen oder Baumrinde bestehende Kleidung und der verfilzte Haarknoten deuten ebenfalls auf ein Asketenbild, wie es im Epos nicht selten anzutreffen ist.³²¹

³²⁰ Übersetzung s. S. 191 ff.

³²¹ E. Washburn Hopkins (The Great Epic of India, 106) nimmt an, dass sich in diesen Erzählungen eine ältere Ansicht in bezug auf den Yoga widerspiegelt, während spätere Teile des Epos diese Praktiken als roh und ungenügend betrachten. Dass die u.a. im zwölften Buch dargestellte Disziplin des Yoga, so wie er auch in den Yoga Śāstras beschrieben wird, auf einer höheren spirituel-

Was aber im Epos und auch in späterer Zeit bleibt, ist jene Vorstellung vom *tapas* als dem Mittel, mit dem sich gewisse Dinge erreichen lassen, die sonst jenseits der Möglichkeiten der Menschen – oder auch der Asuras – liegen. Ein gutes Beispiel dafür, wie gewaltig die Macht ist, die durch solche Praktiken erlangt werden kann, ist die Beschreibung Viśvāmitras in der Śakuntalā-Geschichte des Mahābhārata.³²²

Der Ort, den Manu sich für seine Askese gewählt hat, ist eines der berühmten Tirthas des Mahābhārata. Es handelt sich um Badarī, das auch den Beinamen Viśālā trägt. *viśālā badarī* bedeutet an sich ‚ausladender Jujubebaum‘, doch ist es nach den Angaben, die sich an anderer Stelle des Epos finden, der Ort an der Quelle der Gaṅgā, wo Nara und Nārāyaṇa ihre Einsiedelei haben. Die Wahl gerade dieses Ortes verknüpft das Geschehen um Manu und den Fisch mit der Haupterzählung in doppelter Weise. Zum einen ist Badarī einer der Orte, den die Pāṇḍavas auf ihrer Pilgerfahrt besuchen.³²³ Zum anderen werden Arjuna und Kṛṣṇa im Epos mit Nara und Nārāyaṇa identifiziert.³²⁴

len Stufe steht, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn, was bestimmt nicht von der Hand zu weisen ist, der Yoga im Sinne gewisser körperlicher Übungen seinen Ursprung im nicht-arischen Stratum Indiens hat, dann ist von den beiden Richtungen, welche sich ja nebeneinander bis in die Neuzeit halten konnten, diejenige, welche auf teilweise extremen physischen Anstrengungen beruht, möglicherweise die ursprünglichere, aber auch die, welche den Menschen eher zugänglich war. Diejenige, welche auf den Śāstras beruht, ist dagegen von den Lehren der Brahmanen stärker beeinflusst und verändert worden, setzt aber auch höhere intellektuelle Fähigkeiten voraus. Dass es aber gerade die grossen Ṛṣis sind, deren extreme und phantastische Leistungen auf dem Gebiet des physischen Yoga im Epos gepriesen werden, weist mit Sicherheit darauf hin, dass diese Art religiösen Strebens sich bei der Masse des Volkes grosser Popularität erfreute. Vgl. auch R.N. Dandekar, *Insights into Hinduism*, 204 f. u. 234.

³²² Von ihm wird in MBh I.65.20 ff. erzählt, dass dank seiner Askese die Macht dieses Ṛṣis so gewaltig geworden war, dass Indra befürchtete, er könnte durch ihn von seinem Thron gestürzt werden und daher die Apsaras Menakā sandte, um ihn zu verführen. Das gleiche Kapitel (65.29 ff.) beschreibt auch weitere Wunder, zu denen Viśvāmitra dank seiner Askese fähig war, wie etwa dass er einen tiefen Fluss entstehen liess, bloss um sich zu waschen, neue Sternbilder schuf, die Welt niederbrennen und die Erde mit dem Stampfen seiner Füsse zum Beben bringen konnte usw.

³²³ MBh III.145.10 ff.

³²⁴ Zu dieser Identifikation s. J.A.B. van Buitenen, *The Mahābhārata I*, XXI u. 435 und v.a. Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, Tome 1, 25 ff., 72 n.1,

Ein gewöhnlicher Asket ist Manu selbstverständlich nicht. Nicht allein die lange, zehntausend Jahre dauernde Askese – die im Mahābhārata für die grossen Weisen übrigens doch nicht gar so aussergewöhnlich ist³²⁵ – weist ihn als besondere Erscheinung aus. Nach MBh III.185.2 gilt er als Paramarṣi, nach MBh III.185.4 ebenfalls als König (*narādhipa*). Was diese Bezeichnungen bedeuten, ebenso wie die Aussagen, dass er dem Prajāpati an Glanz ebenbürtig und an Askese (*tapas*) sowohl seinem Vater wie seinem Grossvater überlegen sei, lässt sich nur aus anderen Stellen des Epos erklären.

Da sind zunächst die rund 50 Stellen, an denen auf Manu Bezug genommen wird, ohne dass er durch ein Patronymikum weiter charakterisiert ist. Sie verteilen sich ausschliesslich auf die Bücher I-VI, IX und XII-XIII. Diejenigen des Āraṇyakaparvan³²⁶ geben, ausser dem Hinweis darauf, dass Manu im Mahābhārata offensichtlich keine einheitliche Gestalt ist, nur spärliche Auskunft darüber, welche Vorstellungen sich mit ihm verbinden. Alles was sich aus ihnen ersehen lässt, ist, dass Manu als Gesetzgeber (III.33.36, 36.20), als Prajāpati (III.82.117), dem offenbar eine besondere Region zugewiesen ist (III.82.117)³²⁷, als grosser Kṣatriya (III.83.110) und als königlicher Ṛṣi (III.90.10) auftritt, wobei sich in den beiden letzteren Eigenschaften eine einzige Gestalt manifestiert.

Die Bezeugungen im übrigen Mahābhārata bestätigen diesen Befund. Als Prajāpati wird er einmal (I.1.30) mit Brahmā identifiziert.³²⁸ In V.115.14 wird Sarasvati, die Göttin der Rede, als seine Gattin genannt, jene Göttin, die im späteren Hinduismus als Frau Brahmās gilt. Als von Brahma ver-

³²⁵ Nicht ganz so lange – nämlich nur 1032 Jahre und 6 Monate – dauert allerdings die Askese des Yayāti Nāhuṣa, der seiner Verdienste wegen den Himmel erlangt (MBh I.81.10 ff.). Cyavana Bhārgava verharrt bei seiner Askese so lange unbeweglich am gleichen Ort, dass er sich in einen von Lianen bewachsenen Ameisenhügel verwandelt (III.122.1 ff.). Selbst von den Asura-Frauen Pulomā und Kālakā berichtet das Mahābhārata, dass sie sich während tausend Götterjahren strengster Askese unterwarfen (MBh III.170.6).

³²⁶ MBh III.33.36, 36.20, 50.6, 82.17, 83.110, 90.10.

³²⁷ Wohl der Himālaya, der in V.7.43 als sein Wohnort genannt wird.

³²⁸ Eine Beziehung zwischen Brahmā, Prajāpati und Manu, die allerdings nicht miteinander identifiziert werden, sondern als verschiedene Gestalten verstanden sind, stellt auch die Chāndogya-Upaniṣad her, wenn sie (in III.11.4 und VIII.15.1) erklärt, dass die Lehre vom Brahman von Brahmā an Prajāpati, von Prajāpati an Manu und von Manu an seine Nachkommen weitergegeben wurde.

schieden, aber ihm dennoch eng verbunden, erscheint er in VI.7.43, wo als Wohnort von Nara, Nārāyaṇa, Brahmā, Manu und Sthāṇu der Himālaya genannt wird. Zweimal (in XIII.15.31 und 16.22) wird Manu, einmal durch Viṣṇu als Sprecher, einmal durch den Ṛṣi Taṇḍi, mit Śiva identifiziert, doch darf daraus bestimmt nicht geschlossen werden, dass Manu z.B. je als dessen Sohn betrachtet wurde oder dass eine sonstige nähere Verbindung zwischen Śiva und Manu bestand; vielmehr handelt es sich bei beiden Passagen um Ehrerweisungen für Śiva, wo dieser als Verkörperung der ganzen Welt und ihrer Kräfte gepriesen, und unter anderem natürlich auch als die Prajāpatis verstanden wird.

Nicht nur, dass er als Prajāpati bezeichnet wird, bringt den vedischen Stammvater der Menschheit im Epos mit der Schöpfung in Verbindung, wobei verschiedene Stellen allerdings recht abweichende Versionen enthalten. Dakṣa, der siebente der geistigen Söhne Brahmās, der seines Vaters rechtem Daumen entsprungen ist,³²⁹ verheiratet nach MBh XII.329.45 zehn seiner 60 Töchter³³⁰ mit Manu. Ebenfalls in Beziehung zu Dakṣa steht Manu, der dort allerdings mit seinem Patronymikum Vaivasvata genannt wird, in den Genealogien des ersten Buches (s.u.).

Manu wird gelegentlich als Rājarṣi bezeichnet. Eine Stelle des ersten Buches (I.158.40 ff.) macht aber eine zusätzliche Angabe über seine Exerzitionen, und obschon dies gleichsam nebenbei geschieht, erleuchtet sie doch einen Aspekt dieser Gestalt, der uns in der Flutsage des Epos wiederum entgegentritt und der andererseits eine Entwicklung des Manubildes veranschaulicht.

Arjuna hat in der Nacht am Ufer der Gaṅgā den Gandharva Aṅgāraparṇa besiegt, doch schon er in Übereinstimmung mit Yudhiṣṭhira dessen Leben. Dafür lehrt ihn der Gandharvakönig eine besondere Technik des Tapas, welche den Namen Cākṣuṣī, „die Macht des Sehens“ trägt. Diese Cākṣuṣī verleiht die Fähigkeit, alles in der Dreiwelt zu erblicken. Das Mittel, wodurch sie zu erlangen ist, besteht darin, dass man während sechs Monaten auf einem Fusse steht. Diese Cākṣuṣī aber schenkte Manu dem Soma, Soma dem Viśvavasu, Viśvavasu dem Aṅgāraparṇa.

³²⁹ MBh I.60.9.

³³⁰ Nach MBh I.70.7 waren es nur deren 50.

In den vedischen Schriften hatten wir Manu u.a. kennengelernt als den ersten Opferer, denjenigen, der den Menschen gewisse Opferpraktiken beigebracht hatte. Im Epos steht nun das Opfer, ohne dass es deswegen zu Bedeutungslosigkeit herabgesunken wäre, nicht mehr im Zentrum jedes religiösen Handelns. Doch stehen demjenigen, der nach Erlösung oder höherer Existenz strebt, andere Wege zur Verfügung, um seinem Ziele näher zu kommen. Nicht für jeden ist der gleiche Weg auch der richtige. Dennoch sind die Praktiken des Tapas im Mahābhārata von eminenter Bedeutung. Dort, wo sie beschrieben werden, gewinnt man zwar, wenn man sie etwa mit den Stufen des Yoga vergleicht, den Eindruck, dass sie sich auf ziemlich niedriger Ebene abspielen. Die Entsagung, die Kasteiung, die körperlichen Übungen werden in den philosophisch-religiösen Systemen zwar durchaus als Möglichkeiten anerkannt, sich gewisse Verdienste zu erwerben. Das höchste Ziel, nämlich die Befreiung aus dem Saṃsāra, gewinnt man dadurch jedoch nicht. Dass sie im Mahābhārata aber trotzdem so oft und genüsslich, aber auch mit sehr hohem Respekt beschrieben werden, beweist, dass sie mit zu den grossen Idealen gehörten, die den Vorstellungen jener Gesellschaft eigen waren.

Manu ist in der Eigenschaft als Lehrer einer sehr wirkungsvollen Askeseübung, welche übermenschliche Kräfte verleiht, sehr wohl vergleichbar mit dem Manu der Brāhmaṇas, welcher den Menschen ebenfalls zu Praktiken verholfen hat, welche das Erreichen der höchsten Ziele ermöglichen.

Im Verein mit grossen Kṣatriyas wird Manu ohne ein weiteres Epitheton ausser den erwähnten zwei Stellen des dritten Buches nur noch an zwei weiteren Stellen genannt, nämlich in I.1.168 und in II.49.21-22. Wie aber weiter unten zu zeigen sein wird, zeigt sich darin ein Aspekt, der besonders dem Manu Vaivasvata zukommt.

Ausserordentlich häufig sind nun allerdings Passagen, in denen uns Manu in einer Gestalt entgegentritt, wie sie in den Brāhmaṇas noch unbekannt war: Er ist der grosse Gesetzgeber, derjenige, welcher den Menschen den Dharma verkündet. Insbesondere im zwölften Buch häufen sich jene Stellen, an welchen dieser Aspekt Manus hervorgehoben wird. Da er in der Flutsage aber nicht in den Vordergrund tritt und da die Beziehungen zwischen dem Mahābhārata und der Manusmṛti bereits mehrfach untersucht

worden sind,³³¹ mag hier der Hinweis auf diese sehr wesentliche Form genügen, in welcher uns Manu im Epos ebenfalls entgegentritt.

Allein schon aus der Frage Yudhiṣṭhira's in MBh III.185 geht hervor, dass das Mahābhārata offenbar nicht mehr nur einen einzigen Manu kennt; wird doch darin ausdrücklich auf Manu Vaivasvata Bezug genommen. Als Abkömmling des Vivasvant, wie er uns schon im RV begegnet war,³³² wird Manu ausser im Kapitel 185 des dritten Buches weitere 13mal genannt. Auffallend ist hier, dass die Gestalt Manus sich in diesen Fällen ziemlich genau eingrenzen lässt. Manu Vaivasvata erscheint hier im Grunde in seiner alten Eigenschaft als Stammvater der Menschen. Er ist aber nicht der Urahn der Menschheit gemeinhin, sondern der Vorfahre der Bharatas, wenngleich dies nicht an jeder Stelle betont wird. Er hat daher seinen Platz in den Genealogien, die v.a. im ersten Buch ihren Platz haben. Nach den Ausführungen des 70. Kapitels des ersten Buches hatte der Prajāpati Pracetas 10 Söhne, die als die ersten Ahnen gelten. Diese werden durch den Blitz verbrannt. Ihr Sohn aber war Dakṣa, der auch den Stammesnamen Prācetasā trägt. Er aber zeugte tausend Söhne und 50 Töchter, von denen 13 die Gattinnen Kaśyapas wurden. Kaśyapas Lieblingsfrau Dākṣāyanī gebar die Adityas, Indra und Vivasvant. Der Sohn des letzteren war Yama, dessen Sohn wiederum war Mārtaṇḍa,³³³ der Vater des Manu Vaivasvata.³³⁴ Der aber war der Vater von zehn Söhnen. Zu diesen zählten Ikṣvāku, der Urahn der Sonnendynastie von Ayodhyā, und vor allem Ilā, von dem – oder von der – sowohl die Pāṇḍavas und Kauravas als auch Kṛṣṇa letztlich abstammen. Wiewohl diese Gestalt für

³³¹ Bereits George Bühler befasst sich in seiner Einleitung zu *The Laws of Manu* (SBE 25, OUP 1886, reprint Delhi 1975) mehrfach mit den Beziehungen zwischen den beiden Werken (vgl. bes. LXXIV ff.) und gibt in seiner Synopsis zu diesem Werk auch Parallelstellen an. Einen ausführlicheren Vergleich der beiden Werke gibt zudem P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra* I,1, 335 ff. Vgl. auch J. Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, 200 ff.; John W. Hopkins, *The Great Epic of India*, 17 ff.; ders., *JAOS* XI, (1884) 239 ff., A. Holtzmann, *Das Mahābhārata und seine Teile*, IV, 115 ff.

³³² Vgl. S. 25f.

³³³ Nach den vedischen Texten muss man annehmen, dass Vivasvant und Mārtaṇḍa (vedisch Mārtaṇḍa) ein und dieselbe Gestalt war. Vgl. K. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik*, Bd. II, 422 ff.

³³⁴ Daneben kennt das erste Buch des Mahābhārata noch eine andere Abstammung von Manu Vaivasvata. In Kapitel 90 lautet die Reihe: Dakṣa – Aditi – Vivasvant – Manu.

die Flutsage des Epos nicht relevant ist, wird von ihr im Zusammenhang mit der Neuschöpfung zu sprechen sein,³³⁵ da doch ihrem Pendant im Brāhmaṇa eine derart zentrale Bedeutung zukommt.

Neben Manu Vaivasvata werden weitere vier, nämlich Manu Svāyambhuva, Manu Svārociṣa, Manu Cākṣuṣa und Manu Sāvārṇa erwähnt.

In XIII.18.29 berichtet Parāśara, dass ihm seiner Verdienste wegen von Śiva prophezeit worden sei, dass er in der Schöpfung des Manu Sāvārṇa, jenem Manvantara, das in der späteren Vorstellung von den Zeitaltern das achte ist und auf jenes des Vaivasvata folgt, einer der sieben Ṛṣis sein werde. Dies ist aber die einzige Stelle, an welcher dieser Manu Erwähnung findet.

Ebenfalls nur ein einziges Mal ist die Rede von Manu Svārociṣa. In Kapitel 336 Śloka 33 des zwölften Buches wird er als derjenige dargestellt, der von Brahmā unterwiesen wird, wie Nārāyaṇa zu verehren sei. Charakterisiert ist er als *sarvalokapati* als „Herr aller Welten“. In diesem Kapitel, dessen Darstellung der Kalpas, mit Nārāyaṇa als dem ewig Vorhandenen und Brahmā, als dem jedesmal neu aus dem grossen Wesen Entstehenden, darauf schliessen lässt, dass es sich um eine der jüngeren Partien des Werkes handelt,³³⁶ ist die Stellung des Manu Svārociṣa derjenigen des Manu Vaivasvata der Flutsage ganz ähnlich.

³³⁵ Vgl. S. 153 f.

³³⁶ Dass es sich um einen der jüngeren Teile des Epos handelt, lässt sich auch aus einer vorangehenden Passage des gleichen Kapitels schliessen. Dort nimmt Vaiśampāyana eindeutig Bezug auf die Bhagavadgītā, wenn er sagt:

MBh XII.336.8-9

*samupodheṣv anikeṣu kurupāṇḍavayor mṛdhe/
arjune vimanaske ca gītā bhagavatā svayam//
āgatiś ca gatiś caiva pūrvaṃ te kathitā mayā/
gahano hy eṣa dharmo vai durvijñeyo 'kṛtāmabhiḥ//*

Von mir sind dir zuvor Werden und Wandel beschrieben worden, (wie) sie besungen wurden vom Erhabenen, als die Kämpfe begonnen hatten in der Schlacht zwischen den (Heeren) der Kurus und der Pāṇḍavas und als Arjuna bedrückt war. Denn schwer durchschaubar ist wahrlich dieser Dharma, schwer zu erfassen von Menschen mit ungeläutertem Ātman.

Da aber die Bhagavadgītā mit Sicherheit zu den späteren Teilen des Epos gehört, muss eine Stelle, die diese voraussetzt, jung sein.

Über Manu Cakṣuṣa gibt es im Mahābhārata nur die Aussage, dass Vasiṣṭha sein Sohn gewesen sei.³³⁷ Manu Svāyambhuva dagegen wird ebenso häufig genannt, wie Manu Vaivasvata; und hier besteht kein Zweifel über die Vorstellungen, welche sich mit dieser Gestalt verbinden. Wir haben es hier mit dem Gesetzgeber zu tun, der ja ebenfalls unter dem Namen Manu Svāyambhuva als Verfasser der nach seinem Namen benannten Smṛti gilt.

Man darf aus den Belegen des Mahābhārata schliessen, dass in diesem Werk hauptsächlich zwei verschiedene Manus vertreten sind, die teilweise auseinandergehalten werden, teils in einer Person zusammenfließen. Zum einen treffen wir den aus den vedischen Texten bekannten Stammvater der Menschheit, welcher einerseits zum Prajāpati geworden ist, andererseits die Genealogie der Bharatas anführt und sowohl Ṛṣi wie vorbildlicher Kṣatriya ist. Entsprechend dem veränderten religiösen Weltbild ist er nicht mehr der erste und vorbildliche Opferer; vielmehr gilt er nun als der Begründer und Lehrer gewisser religiöser Aktivitäten, welche in dieser Zeit besonders hoch eingeschätzt werden; und aus diesem Grunde wird er auch als der „Erfinder“ bestimmter Methoden der Askese betrachtet. Dieser Manu, welcher auch der Heros unserer Flutsage ist, trägt gelegentlich das Patronymikum Vaivasvata, eben wohl um ihn abzugrenzen gegenüber dem legendären Gesetzeslehrer, der ebenso wie im Mānavadharmasāstra den Beinamen Svāyambhuva trägt. Ob es sich bei diesem um eine ursprünglich historische Gestalt handelt, die heroisiert und zur Legende geworden ist, oder ob die Vorschriften des Dharma von Anbeginn an als vom Stammvater der Menschheit gegeben verstanden wurden, ist heute nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Ersteres scheint aber in Anbetracht dessen, dass andere Dharmasāstras – und die ihnen vorangehenden Sūtras – auch anderen Lehrern zugeschrieben werden, eher wahrscheinlich.³³⁸

³³⁷ MBh XIII.18.16.

³³⁸ Dem nicht erhaltenen Mānava-Dharmasūtra der Maitrayaniya-Schule – die selbst ein noch teilweise erhaltenes Dharmasūtra aufweist, das einem anderen Weisen, nämlich Hārta zugeschrieben wird – stehen in anderen Schulen noch eine ganze Reihe weiterer, erhaltener Dharmasūtras mit verschiedenen Autoren gegenüber. Dies weist darauf hin, dass der Manu, welcher in der Smṛti und im Mahābhārata den Namen Svāyambhuva trägt, in vedischer Zeit als Lehrer lebte. Ob sein Name wirklich Manu war oder ob mit dieser Zuschreibung den Lehren zusätzliches Gewicht verliehen werden sollte, ist natürlich nicht mehr feststellbar. Vgl. dazu auch

Die beiden Manus Sāvārṇa und Svārociṣa, die in den Purāṇas je über eines der vierzehn Manvantaras herrschen, haben offensichtlich im Mahābhārata noch nicht diese Eigenschaft, wenngleich bei der Erwähnung des Manu Svārociṣa Ansätze zu solchen Anschauungen sichtbar werden. Wie indessen das System der Weltzeitalter sich im Mahābhārata darstellt, wird in Zusammenhang mit der Neuerschaffung der Welt nach der Allflut zu untersuchen sein.³³⁹

2. Das Verhältnis von Manu und dem Fisch

Abgesehen von der sehr viel poetischeren Sprache unterscheidet sich die Darstellung von der Bewahrung des Fisches durch Manu nicht wesentlich von der Brāhmaṇaversion. Der Fisch wendet sich ebenfalls in menschlicher Rede an Manu und bittet ihn vor der Gefahr des Gefressenwerdens durch grosse Fische zu retten. Dem sprichwörtlich klingenden *mātsya evā mātsyaṃ gilati* des Śatapathabrāhmaṇa steht im Mahābhārata ein ganzer Śloka gegenüber, der dieses Naturgesetz ausdrücklich als solches bezeichnet:

MBh III.185.8:

*durbalaṃ balavanto hi matsyaṃ matsyā viśeṣataḥ/
bhakṣayanti yathā vṛttir vihitā naḥ sanātāni//*

Die starken Fische fressen doch insbesondere den schwachen Fisch, so wie dieses Verhalten uns als ewiges zugeteilt ist.

Da der Fisch in bewegten Worten seine Angst schildert, wird Manu von Mitleid ergriffen und nimmt den Fisch zu sich; und zwar tut er dies, ohne sich zuerst beim Fisch zu erkundigen, wie denn der Gegendienst beschaffen sei, den er ihm verspricht.

In der Erzählung vom wundersamen Wachstum des aussergewöhnlichen Fisches lebt sich die Fabulierlust des Dichters aus. Die enormen Ausmasse zu denen das Tier anwächst, haben ihre Parallele in der Unzahl von Jahren, während derer Manu der Askese oblag.

Wie die Pflege des Fisches vor sich geht, wird zwar nicht beschrieben, doch ist sie offenbar so liebevoll, dass sie mit derjenigen eines eigenen Kindes verglichen werden kann. Nicht nur der Kürze des Brāhmaṇatextes

die Ausführungen zur Gestalt dieses Manu bei G. Bühler, *The Laws of Manu*, Introduction XI ff.

³³⁹ Vgl. S.146 ff.

wegen ist dort eine derartige Beschreibung unmöglich. Erst in einer Kultur, wo die Vorstellungen vom Saṃsāra auch das Tierreich einschlossen, wo die Unterschiede zwischen den Lebewesen nur graduell, aber nicht grundsätzlicher Natur waren, wurde diese Hinneigung zu jeglicher Kreatur, der Schutz und die Bewahrung auch des niedrigsten Wesens zur Pflicht.

Der Fisch wird nicht mehr wie im Brāhmaṇa zunächst in einem Wassergefäss und danach in einem Graben untergebracht, bevor er zum Ozean getragen wird. Obwohl er bereits im See eine unvorstellbare Grösse erreicht hat, wünscht er als nächstes in die Gaṅgā geworfen zu werden. Dass hier eine weitere Station bei den Aufenthaltsorten des Fisches eingeschoben wird, kann ganz einfach in der Erzählfreude des epischen Dichters liegen. Möglich ist natürlich auch, dass die Gaṅgā als der heilige Fluss des Mahābhārata dem Geschehen eine besondere Weihe geben sollte.³⁴⁰

Der Eindruck des Märchenhaften dieser Erzählung entsteht nicht nur durch die menschliche Rede und die riesigen Ausmasse des Fisches; dass er, wie in Śloka III.185.23 – vielleicht einem späteren Einschub – mitgeteilt wird, trotz seiner Grösse leicht zu tragen und auch angenehm im Geruch war, verstärkt das Gefühl des Wunderbaren.

Während all dieser Zeit zeigt Manu nie Neugierde. Er scheint sich nicht über die miraculösen Eigenschaften des Wesens zu wundern, das sich ihm anvertraut hat, noch kann er erahnen, in welcher Weise der von ihm Gerettete sich ihm erkenntlich zeigen wird.

Dieses Verhalten entspricht natürlich den Idealen, die im Mahābhārata immer wieder zum Ausdruck gebracht werden. Manu ist ein Rājarsi, als solcher also ein Angehöriger der Kṣatriyas. Der höchste Dharma eines solchen aber ist der Schutz aller Wesen, die sich hilfesuchend an ihn wenden. Oder wie es im Mānavadharmasāstra heisst:

³⁴⁰ Dort wo in den Purānas die Flutsage vollständig dargestellt ist, weichen diese Beschreibungen ebenfalls voneinander ab. Vgl. S. 203 f., 205 ff. und 213 ff. In diesem Teil der Geschichte bildete sich also keine bestimmte Erzähltradition, es war vielmehr dem Erzähler selbst überlassen, in welcher Form er diese Begebenheiten wiedergeben wollte.

Mn VII.2-3

*brāhmaṇaṃ prāptena saṃskāraṃ kṣatriyeṇa yathāvidhi/
sarvasyāsya yathānyāyaṃ kartavyaṃ parirakṣiṇam//
arājake hi loke 'smin sarvato vidrute bhayāt/
rakṣārtham asya sarvasya rājānam aṣṭjat prabhuḥ//*

Von einem Kṣatriya, welcher gemäss den Regeln die heiligen Weihen erhalten hat, muss der umfassende Schutz von allem ausgeführt werden, wie es sich gehört.

Denn als diese königlose Welt aus Angst in alle Richtungen auseinanderlief, da schuf der Herr den König zum Schutze dieses Alls.

Diese Auffassung vom Dharma eines Königs wird im Mahābhārata immer wieder betont, insbesondere auch dort, wo sich das Geschehen um Yudhiṣṭhira dreht, der ja nicht nur das Idealbild eines gerechten Herrschers ist, sondern als Sohn des Gottes Dharma selbst gilt.³⁴¹ Auch manche der eingestreuten Erzählungen illustrieren eine der wichtigsten Rollen eines Königs, eben die eines Beschützers der auf ihn Angewiesenen. So handelt – in einer in der indischen Literatur weit verbreiteten Geschichte, welche im Mahābhārata im dritten Buch ebenfalls erzählt wird – auch König Śibi gegenüber der vom Falken verfolgten Taube im Bestreben, ein Wesen, das sich in seine Obhut begibt zu schützen, und aus Mitleid mit der in Not geratenen Kreatur.³⁴²

Das Verhältnis zwischen Manu und dem Fisch entspricht demnach dem eines Königs gegenüber einem seiner Untertanen, wobei sich Manu genau den Vorschriften gemäss verhält, die der Dharma eines Königs vorschreibt.

3. Die Prophezeiung der Flut

Wie der Fisch sich nun im Ozean befindet, beginnt er, ohne von Manu dazu aufgefordert zu werden, seine Prophezeiung. Er sagt in Bälde ein Zerstörung (*pralaya*) voraus, da die Zeit der Reinigung der Welten (*samprakṣālanakālo lokānām*) gekommen sei. Es scheint nicht unwichtig, sich diese beiden Begriffe etwas näher anzusehen.

³⁴¹ MBh I.113.39-114.7

³⁴² MBh III.131. Die Geschichte hier wird allerdings von Uśinara, dem Vater des Königs Śibi Auśinara, erzählt.

a) *pralaya-*

Dieses Nomen, auf dessen Etymologie nicht eingegangen werden soll, bedeutet an sich ‚Auflösung‘. Es erscheint erstmals im Śadviṃśa-Brāhmaṇa IV.6.2 und zwar in folgendem Zusammenhang: Bei Neumond fragten sich die Götter in bezug auf den Mond, ob er wohl sterben würde, gerade so wie sich Söhne bei einem alten Vater, Grossvater oder Urgrossvater fragen, der *pralayam upagacchamāna-* und *vyādhigata-*, d.h. dem Vergehen nahe und krank geworden ist. Das Wort wird demnach offensichtlich in bezug auf eine Person gebraucht, die dahinsiecht.

In den frühen Upaniṣaden ist das Wort nicht vorhanden, in den späteren ist es nicht sehr häufig, und in der Bhagavadgītā kommt es insgesamt fünf mal vor.³⁴³ In diesem Teil des Mahābhārata wird es aber recht unspezifisch gebraucht; d.h. es bezeichnet allein in BhG XIV.2 eine vollständige Auflösung der Welt³⁴⁴, während es sich in BhG XIV.14-15 auf den Ātman bezieht und in BhG VII.6 und BhG IX.18 als eines der vielen Merkmale des Erhabenen genannt wird. (In BhG VIII.18-19, wo sich das Verbum *pralī-* im ersten der beiden Ślokas findet, wird das Vergehen der Dinge beim Einbrechen der Nacht und ihr Wiederentstehen bei Tagesanbruch beschrieben.)

Dort wo im Mahābhārata von Zerstörungen gesprochen wird, die durch Naturkatastrophen wie Dürre, Feuer und Wasser verursacht werden, sei dies beim vollständigen Untergang der Welt wie etwa in MBh III.186.17, sei dies am Ende eines gewöhnlichen Kaliyuga wie in MBh III.188.85, wird offenbar eher das Wort *kṣaya-* verwendet.³⁴⁵ Das Wort *pralaya-* dagegen bezeichnet in diesem Zusammenhang den Vorgang, bei dem sich alles auflöst und in das eine Brahman absorbiert wird (MBh III.186.23). Ob aber in der Flutsage von einem vollständigen Untergang der Schöpfung in diesem Sinne die Rede ist, scheint eher unwahrscheinlich. Zwar sagt der

³⁴³ BhG VII.6, IX.18, XIV.2, 14, 15.

³⁴⁴ BhG XIV.2:

*idaṃ jñānam upāśritya mama sādharmaṃyā āgatāḥ/
sarge 'pi nopajāyante pralaye na vyathanti ca||*

Wenn sie (die Munis), indem sie sich diesem Wissen zuwenden, die Einheit mit mir erlangt haben, werden sie weder bei der (Neu)Schöpfung (wieder)geboren, noch wanken sie bei der Auflösung.

³⁴⁵ In MBh XII.300 wird in diesem Zusammenhang einmal (Śloka 1) *saṃhāra-*, einmal (Śloka 17) *apayasa-* gebraucht.

Text eindeutig aus, dass das Verderben über alles Lebende und Leblose kommen wird. Diese Zeit wird für alles auf der Welt als *paramadāruṇa-* ‚höchst schrecklich‘ bezeichnet. Doch die Beschreibung der Neuschöpfung am Ende der Sage, aber auch schon allein die Tatsache, dass Manu und mit ihm auch Keime (*bījāni*) und die sieben Ṛṣis bewahrt werden sollen, zeigt deutlich, dass es sich hier nur um eine intermediäre Zerstörung handeln kann, so wie sie am Ende der vier Yugas hereinzubrechen pflegt. Das Problem wird im Zusammenhang mit der Neuschöpfung am Ende der Flut ausführlicher zu erörtern sein.³⁴⁶

b) samprakṣāḷana-

Dieser Begriff erscheint erst im Epos. Er bedeutet ‚Reinigung‘, und zwar darf angenommen werden, dass er eine sekundäre Ableitung aus dem ebenfalls abgeleiteten Wort *samprakṣāḷa-* ist. Letzteres bezeichnet eine rituelle Waschung, die nach bestimmten Vorschriften durchgeführt wird. Dass eine solche Waschung nicht allein der äusserlichen Sauberkeit dient, bedarf keiner Erläuterungen. Leider ist im Mahābhārata *samprakṣāḷana-* nicht oft genug bezeugt, um die Interpretation an dieser Stelle sicherzustellen. Man könnte sich aber vorstellen, dass am Ende eines Kaliyuga, beim Übergang zum nächsten Kṛtayuga eine solche Befreiung von allem Negativen, welches das vierte Yuga charakterisiert, als notwendig empfunden wurde.

Dass Flut als *samprakṣāḷana-*, also als Reinigungsvorgang bezeichnet wird, wirft von einem westlichen Standpunkt aus gesehen möglicherweise wiederum die Frage nach der Sünde auf, die Frage, ob die Katastrophe als Strafgericht für die verderbte Kreatur zu betrachten sei. Es wurde jedoch schon früher³⁴⁷ darauf hingewiesen, dass die Sünde als Ursache der Flut im indischen Bereich weder in vedischer noch in epischer Zeit in Frage kommt, dass die Flut also nicht als Strafgericht verstanden werden kann.

Dagegen liegt wohl eine andere Ursache für die Notwendigkeit einer Reinigung vor. Bei der Vorstellung von den Weltzeitaltern, wie sie im Epos vorherrscht und mehrfach beschrieben wird, gibt es im Zyklus jeweils einen Punkt, an dem ein abrupter Wechsel stattfindet. Der Zustand

³⁴⁶ Vgl. S. 146 ff.

³⁴⁷ S. 26 ff.

der Schöpfung verschlechtert sich jeweils kontinuierlich vom Anfang des Kṛtayuga bis zum Ende des Kaliyuga. Nach der auf das Kaliyuga folgenden Weltennacht beginnt aber wiederum das Morgengrauen eines Kṛtayuga, d.h. nachdem die tiefste Stufe erreicht ist, beginnt das Ganze wiederum mit der höchsten, und es findet nicht etwa eine allmähliche Aufwärtsbewegung statt.³⁴⁸ An dieser Stelle, d.h. am Ende eine Kaliyuga, scheint eine Art von Reinigung der Welten angezeigt.

4. Die Anordnungen des Fisches

a) *Das Schiff*

Auch im Epos wird Manu angewiesen, sich ein Schiff zu bauen. Doch sind die Angaben des Fisches darüber recht allgemein gehalten. Einzig stabil soll es sein; und ein Seil muss daran befestigt sein, offensichtlich damit das Fahrzeug dann auch am Horn des Fisches festgebunden werden kann.

b) *Die Ṛṣis*

In der Erzählung des Śatapatha-Brahmaṇa befand sich Manu ganz allein auf dem Schiff. Im Epos dagegen sollen die sieben Ṛṣis mit ihm zusammen das Schiff besteigen.

Die Anweisung verblüfft zunächst. Die sieben Ṛṣis sind natürlich bereits seit dem Ṛgveda bekannt; doch obwohl im Mahābhārata von Ṛṣis immer wieder die Rede und ihre Zahl offenbar unendlich gross ist,³⁴⁹ und obwohl die Saptarṣis im Epos öfters erwähnt werden, so sind sie doch recht schwer fassbar. Zwar werden sie zum Beispiel in MBh I.114.41 aufgezählt³⁵⁰ unter denen, die bei der Geburt Arjunas zugegen waren. Doch wenn auch über die einzelnen unter ihnen, ganz besonders natürlich Vasiṣṭha und Viśvāmitra, manches berichtet wird, so wird doch nirgends klar erkennbar, welche Funktion sie als Gruppe erfüllen. Hopkins, in seiner *Epic Mythology*,³⁵¹ bezeichnet die Gruppe, welche in MBh I.114 genannt wird, als die Seher des Nordens und nennt weitere Siebnergruppen

³⁴⁸ Diese Yugas werden im Mahābhārata mehrfach und nicht immer in gleicher Weise beschrieben. Vgl. unten S. 146 ff.

³⁴⁹ Im Palaste Brahmās, von dem MBh II.11 berichtet befinden sich laut Śloka 34 unter anderen allein 80'000 kinderlose Ṛṣis und 50'000, welche Söhne haben.

³⁵⁰ Es sind: Bharadvāja, Kaśyapa, Gautama, Viśvāmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Atri.

³⁵¹ 176 ff.

für die drei übrigen Himmelsrichtungen. Diese Gruppierungen sind offensichtlich diejenigen des Rāmāyana, doch finden sich in MBh XII.200 ähnliche Angaben, wenn auch die Namen der Ṛṣis mit Ausnahme derjenigen des Nordens andere sind.

Es ist bekannt, dass die sieben Ṛṣis bereits im Veda auch mit dem Siebengestirn identifiziert wurden. Auch das Māhābharata lässt keinen Zweifel darüber offen, dass diese Gleichsetzung noch immer gültig war. Selbst die Gattinnen von sechs von ihnen – Arundhati, die Gattin Vasiṣṭhas, wird ausgenommen – werden mit einem Sternbild, nämlich demjenigen der Plejaden in Verbindung gebracht.³⁵² Wenn man sich an diese Zusammenhänge erinnert möchte man zunächst vielleicht annehmen, dass diese Seher, von deren Glanz ja in MBh III.185. dazu bestimmt waren, dem Manu auf der endlosen Flut den richtigen Weg zu weisen. Indessen waren die Inder nie ein Seefahrervolk, und die Kunst der Navigation nach den Sternen war für sie daher bedeutungslos. Auch wurde das Schiff ja vom Fisch durch die Fluten gezogen, so dass sich eine Orientierung der Insassen erübrigte. Die Bedeutung der sieben Ṛṣis in der Flutsage muss demnach wohl anderswo liegen.

Man kommt hier wohl nicht darum herum, eine Eigenheit der sieben Ṛṣis in Betracht zu ziehen, die ihnen erst in den Texten der Purāṇas ausdrücklich zugeschrieben wird. Dort nämlich gelten sie als die Hüter der Veden, und existieren ebenso wie der jeweilige Manu während eines Manvantaras.³⁵³ Am Ende der vier Yugas verschwinden jeweils die Veden, und es ist die Aufgabe der sieben Ṛṣis, vom Himmel auf die Erde herabzusteigen, um sie wieder in Bewegung zu setzen.³⁵⁴

³⁵² Ihre Geschichte wird in den Kapiteln 213-215 des dritten Buches erzählt: Agni verliebt sich in die Gattinnen der sieben Ṛṣis. Svāhā, die ihrerseits in Agni verliebt ist, nimmt die Gestalt von sechs von ihnen an – die Gestalt von Arundhati, der Frau Vasiṣṭhas, vermag sie nicht anzunehmen, da diese zu fromm und zu treu ist – und verführt Agni. Aus der Vereinigung geht Skanda hervor. Wie die sechs Ṛṣis davon vernehmen, trennen sie sich von ihren Frauen, obwohl Svāhā beteuert, dass Skanda ihr Sohn sei. Die sechs Frauen werden zu den Plejaden.

³⁵³ Ihre Namen sind in jedem Manvantara verschieden. Die oben in MBh I.114 (vgl. Anm. 349) genannten sind in den Purāṇas die Saptarṣis des gegenwärtigen, siebten Manvantaras, desjenigen des Manu Vaivasvata.

³⁵⁴ Viṣṇu-Purāṇa III.2. Vgl. auch: J.E. Mitchiner, *The Evolution of the Manvantara Theory as Illustrated by the Saptarṣi Manvantara Traditions*.

Im Mahābhārata wird diesen Vorstellungen allerdings nirgends Ausdruck gegeben. Die Verbindung der sieben Ṛṣis mit dem unvergänglichen heiligen Wissen wird jedoch an einer Stelle deutlich, deren Kontext sich von dem des Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan klar abhebt, wenn man davon absieht, dass es auch Yudhiṣṭhira ist, der unterrichtet wird. In MBh XII.322.26 ff., einem Teil des Mokṣadharmaparvan, schildert Bhīṣma sieben Ṛṣis als Verfasser eines Werkes, von dem allerdings nur an dieser Stelle die Rede ist und von dem man nicht weiss, ob sich die Angaben auf einen Text beziehen, der eventuell einmal bestanden hat: In der Zeit des legendären Königs der Cedis, Vasu, der auch den Namen Uparicara trägt, schufen die sieben Ṛṣis Marici, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu und Vasiṣṭha, die auch die Citraśikhaṇḍins genannt werden, ein grosses Werk, das aus hunderttausend Strophen bestand.³⁵⁵ Dieses Werk war das beste Lehrbuch über Dharma, Artha, Kāma und auch über Mokṣa, das mit den Veden vollständig in Einklang stand. Nārāyaṇa, den sie während 1000 Götterjahren mit Askese verehrt hatten und der ihnen durch Sarasvatī die Kunst der Rede in den Mund legte, war mit diesem Werk sehr zufrieden und erklärte es zum besten Lehrbuch von Pravṛtti und Nivṛtti.

Diese sieben Seher, zu denen sich Manu Svāyambhuva als achter gesellt, werden an dieser Stelle auch als sieben Prakṛtis bezeichnet. Dies steht mit Sicherheit in Zusammenhang mit der im Mokṣadharmaparvan gelehrt frühen Sāṃkhya-Doktrin;³⁵⁶ wie sich die acht Prakṛtis mit den sieben Ṛṣis und Manu in Beziehung bringen lassen, scheint aber nicht auf der Hand zu liegen. Vielmehr muss wohl angenommen werden, dass es einzig ihre Zahl war, die zu solcher Gleichsetzung Anlass gab.

³⁵⁵ Der Gedanke an das Mahābhārata, das ja traditionell auch aus 100'000 Strophen besteht, liegt nahe. Da ja Zahlen aber nicht zu ihrem Nennwert genommen werden dürfen, mag diese Angabe einfach zum Ausdruck bringen, dass es sich um ein sehr umfangreiches Werk handelt.

³⁵⁶ MBh XII.298.10-11:

*aṣṭau prakṛtayaḥ proktā vikārās cāpi ṣoḍaśa/
atha sapta tu vyaktāni prāhur adhyātmacintakāḥ//
avyaktaṃ ca mahāṃś caiva tathāhaṃkāra eva ca/
pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam//*

Acht Prakṛtis werden genannt und sechzehn Vikāras. Sieben aber nennen diejenigen, die über den Adhyātman nachdenken, als manifeste.

(Die acht Prakṛtis sind:) Das nicht Manifeste, der Grosse und auch der Ahaṃkāra, die Erde, der Wind, der Äther, die Wasser und das Licht als fünftes (der Elemente).

Wichtiger als die philosophischen Implikationen dieses Textes sind im Zusammenhang mit der Flutsage indessen die kosmologischen Spekulationen, die sich damit verbinden. Manu Svāyambhuva, der im Epos Manu als Dharma-Lehrer verkörpert, wird eine Gruppe von sieben Ṛṣis zugeellt, die aber mit der ursprünglichen Gruppe der Saptarṣis nicht identisch ist, wohl aber mit derjenigen übereinstimmt, die dem Manu des ersten Manvantaras in den Purāṇas zugeordnet wird.

Es scheint daher plausibel, dass die in der Flutsage erwähnten Saptarṣis tatsächlich die ursprünglichen, d.h. die schon in Śatapatha-Brāhmaṇa XIV.5.2.6 (=Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II.2.6) genannten sind, nämlich Gautama, Bharadvāja, Viśvāmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Kaśyapa und Atri, die mit Hinweis auf MBh I.114.41 bereits erwähnt wurden.³⁵⁷

c) Die Samen (*bījāni*)

Vielleicht noch überraschender als die Anweisung, mit den sieben Ṛṣis das Schiff zu besteigen, ist der Umstand, dass der Fisch Manu befiehlt, auch Samen im Schiffe mitzuführen. Für Winternitz beispielsweise war diese Anordnung ein Beweis dafür, dass die indische Flutgeschichte aus einer semitischen entlehnt sei; und zwar glaubt er, dass das Mitnehmen der „Lebenssamen“ in der knappen Fassung des Śatapatha-Brāhmaṇa ausgelassen wurde, aber doch Bestandteil der ursprünglichen Sage sei. Zudem meint er, dass das Mitnehmen von „Lebenssamen“ im Widerspruch dazu stehe, dass Manu als Schöpfer alle Wesen neu schafft.³⁵⁸

Tatsächlich gibt diese Passage verschiedene Probleme auf. Zunächst stellt sich schlicht die Frage, ob sie wohl überhaupt zur ursprünglichen Textfassung der Flutsage im Mahābhārata gehörte. Dies mit Sicherheit festzustellen ist heute ein Ding der Unmöglichkeit. Für einen späteren Einschub spräche immerhin, dass die Anweisung betreffend die *bījāni* einen ganzen Śloka einnimmt und dass der Text ohne diesen ebenso glatt weiterläuft. Im Gegenteil, der Anschluss wäre bedeutend eleganter, wenn an III.185.29 cd – *tatra saptarṣibhiḥ sārḍham āruhethā mahāmune* ‚Du sollst dieses besteigen (eigentlich: ‚du magst dort hinaufsteigen‘) zusammen mit den Saptarṣis, grosser Muni‘ – sich gleich III.185.31 a – *naus-thaś ca māṃ pratīkṣethās* ‚Wenn du auf dem Schiffe bist, sollst du nach

³⁵⁷ Vgl. S. 130 f. Anm. 350.

³⁵⁸ M. Winternitz, Die Flutsagen, 327.

mir Ausschau halten‘ – anschliessen würde. Śloka 30 hemmt nicht nur den Erzählfluss, er macht auch einen etwas unbeholfenen Eindruck. Die Pādas a und c – *bījāni caiva sarvāni ... tasyām ārohayer nāvi* ‚Und du sollst alle Samen auf dieses Schiff bringen‘ – wären ausreichend, um den Inhalt auszudrücken. Die Attribute in Pāda b und d – *yathoktāni mayā purā* ‚wie sie von mir zuvor genannt worden sind‘ und *saṃsuguptāni bhāgaśaḥ* ‚wohlgeschützt, in Portionen‘ – sind nicht nur überflüssig; das erste von ihnen schafft zudem Verständnisprobleme, und dies offenbar nicht erst für den modernen Leser, da sich der Fisch ja keineswegs anschickt, diese Samen zu nennen oder sie vorher genannt hat. Es ist denn auch nicht verwunderlich, dass gewisse Handschriften ebenso wie die Bombay Edition hier auch die Lesung *yathoktāni dvijaiḥ purā* ‚wie sie zuvor von den Dvijas (mit denen wohl die Ṛṣis gemeint sind) genannt worden sind‘ aufweisen.

Alle diese stilistischen Charakteristika reichen aber natürlich keineswegs aus, um Śloka 30 als nicht zum ursprünglichen Text gehörig zu erweisen, umso mehr als in einem mündlich komponierten und tradierten Text mit solchen Unebenheiten zu rechnen ist. Und selbst wenn Śloka 30 später eingeschoben sein sollte, so ist dies immerhin früh genug geschehen, um ihn in allen Handschriften erscheinen zu lassen, wobei sich die Abweichungen im üblichen Rahmen halten.³⁵⁹

Worum es sich bei den *bījāni* handelt, ist nicht von vornherein klar. Das Wort *bīja-* heisst ‚Samen‘, doch im weitesten Sinne des Wortes. Bereits im RV ist damit nicht allein der pflanzliche, sondern auch der männliche Samen gemeint.³⁶⁰ In den Upaniṣaden erweitert sich die Bedeutung insofern, als damit ein Lebenskeim im allgemeinsten Sinne gemeint sein kann. So lautet Chāndogya-Upaniṣad VI.3.1:

*teṣāṃ khalv eṣāṃ bhūtānāṃ trīṇy eva bījāni bhavanty āṇḍajam
jīvajam udbhijjam iti.*

Diese Wesen aber haben drei Lebenskeime, den aus dem Ei geborenen, den lebendgeborenen und den keimenden.³⁶¹

³⁵⁹ Zum Mahābhārata als etwas allmählich Gewachsenes, als „narrative continuum“ s.

Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, 14 f.

³⁶⁰ Vgl. RV X.94.13 gegenüber X.85.37.

³⁶¹ In MBh XII.300.5, sind die Lebewesen in vier Gruppen eingeteilt, nämlich die Lebendgebärenden, die aus dem Ei Geborenen (= Vögel), die aus dem Schweiß Geborenen (= Insekten) und die aus dem Samen entstandenen (= Pflanzen). Vgl. S. 12.

Im Mahābhārata kann das Wort zusätzlich eine abstrakte Bedeutung erlangen und somit auch als ‚Ursache, Grund‘ verstanden werden. So etwa in MBh XIV.93.69:

*svargadvāraṃ susūkṣmaṃ hi narair mohān na dṛśyate
svargāgalaṃ lobhabijaṃ rāgaguptaṃ durāsadam*

Wegen (ihrer) Verblendung können die Menschen die sehr winzige Himmelstür nicht sehen. Der Riegel des Himmels hat die Begierde als Ursache, ist von der Leidenschaft beschützt und schwer zugänglich.

Man wird nun bestimmt nicht so weit gehen dürfen, die *bījāni*, die in der Flutsage genannt werden, als etwas Abstraktes zu deuten. Eine solche Auslegung wäre im Kontext der Flutsage sicher abwegig. Dagegen liegt eine Interpretation, welche die *bījāni* so versteht wie die Chāndogya-Upaniṣad, im Bereich des Möglichen. Demnach bürge das Schiff Keime aller Lebewesen, der Menschen, Tiere und Pflanzen. Auf sie liessen sich denn auch die Beiwörter *suguptāni* ‚wohlbeschützt‘ und *bhāgasah* ‚jeder Teil für sich‘ einigermaßen plausibel anwenden. Welche Funktion sie aber haben könnten, ist trotz allem nicht von vornherein klar, jedenfalls wenn die weitere Entwicklung der Erzählung betrachtet wird. Manu wird ja dann derjenige sein, der alle Lebewesen neu erschafft; von *bījāni* ist fürderhin nicht mehr die Rede.

Ein sehr nüchterner Betrachter möchte argumentieren, dass Pflanzensamen gemeint seien, die entweder auf dem Schiff als Vorrat oder nach dem Rückgang der Flut als Saatgut dienen sollten. Ein derart realistisches und materialistisches Moment fehlt aber der Flutgeschichte im ganzen – wenn man einmal von der doch recht praktischen Anweisung des Fisches absieht, das Schiff mit einem Seil zu versehen.

Es ist tatsächlich so, dass die *bījāni* im Text gewissermaßen einen Fremdkörper bilden, da sie für den Fortgang der Erzählung offenbar ohne Belang sind. Es kann auch nicht geleugnet werden, dass von den Flutsagen aus dem Zweistromland diejenige des Gilgamesh-Epos ausdrücklich Lebenssamen³⁶² nennt, die Utnapištim mit auf das Schiff nimmt.

³⁶² *zir napšāti*^{bl} *ka-la-ma*˚. Die Übersetzung H. Schmökels spricht von „aller Lebewesen Samen (H.S., Das Gilgamesch-Epos 99), diejenige W. von Sodens von „allerlei Lebenssamen“ (W.v.S., Das Gilgamesch-Epos, 96). Letzterer setzt danach

Ob bei dieser Übereinstimmung zwischen dem Text des Gilgameš-Epos und dem Mahābhārata eine Entlehnung zwingend anzunehmen ist, scheint indessen doch fraglich. Es ist nämlich nicht einzusehen, weshalb gerade dieses eine Detail, dessen Notwendigkeit im Rahmen des Mahābhārata zunächst ja nicht augenfällig ist, hätte übernommen werden müssen.

Geht man aber davon aus, dass das Mitführen von *bījāni* einer inneren Notwendigkeit der epischen Erzählung entspricht, dann muss darin ein weiterer Hinweis darauf liegen, dass die Zerstörung, die durch die Flut bewirkt wird, nicht als eine vollständige Auflösung der ganzen Schöpfung aufzufassen ist; sie ist nicht ein Mahāpralaya, wie in den Purāṇas jene vollständige Auflösung bezeichnet wird, die am Lebensende Brahmās vor sich geht, noch ein Avāntarapralaya, das am Ende eines Tages von Brahmā geschieht. Vielmehr wird die Flut zwar die Lebewesen zerstören, ohne aber die Grundlage des Lebens an sich anzutasten. Die Möglichkeit, dass Leben sich neu entwickelt, bleibt also gewahrt, ohne dass eine vollständige Neuschöpfung erfolgen muss.³⁶³

5. Rettung und Landung

Manu gehorcht den Worten des Fisches, ohne weitere Fragen zu stellen. Wie er sich nun auf dem Schiff befindet, genügt es, dass er an den Fisch denkt, und dieser kommt herbei. Damit wird in knapper Form vorbereitet auf das Ende der Geschichte, in der sich der Fisch als göttliches Wesen entpuppt.

Die Beschreibung der Flut ist mit ihren treffenden Metaphern farbig, ohne jedoch zu schwelgen in der atmosphärischen Schilderung, die manch anderen Passagen des Epos eigen sind, so etwa dem Anfang des Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan,³⁶⁴ wo Regenzeit und Herbst beschrieben werden. Dennoch breiten die Strophen III.185. 39 bis 42 ein Bild aus, das

einen Doppelpunkt, d.h. er bezieht diese Lebenssamen offenbar auf die nachfolgende Aufzählung von Menschen und Tieren.

³⁶³ Van Buitenen, *The Mahābhārata*, Einleitung zum Āraṇyakaparvan, 204 f., sieht in dem Universum, das Mārkaṇḍeya in Inneren des Kindes auf dem Banyan-Baum erblickt (MBh III.186), ebenfalls die Keime, welche in der Nacht Brahmās im Innern von Viṣṇu schlummern.

³⁶⁴ MBh III.179.

in seiner kraftvollen und intensiven Sprache die ganze Wucht des ungeheuren Geschehens vor den Augen des Zuhörers entstehen lässt.

Die jahrelange Irrfahrt endet am höchsten Gipfel des Himavant, der, weil eben das Schiff dort angebunden wurde, den Namen *naubandhana* trägt. Der Name des Berges ist also nicht mehr derselbe wie im *Śatapatha-Brahmaṇa*. Dieser an sich geringfügige Unterschied ist für die Frage nach der Überlieferung der Flutsage nicht ohne Belang. Er deutet darauf hin, dass in der Version des *Mahābhārata* nicht einfach eine überarbeitete und ausgeschmückte Fassung des *Brahmaṇa*-Textes vorliegt. Vielmehr lässt er darauf schließen, dass die Erzählung auch ausserhalb der *Brahmaṇa*-Tradition weiterlebte und dadurch Variationen erfuhr, deren eine wohl die Vorlage zu der im Epos erzählten Geschichte geliefert haben muss.

6. Der Fisch gibt sich als *Brahmā* zu erkennen

Erst wie er *Manu* und die *Saptarṣis* gerettet hat, beginnt der Fisch wiederum zu sprechen. Er wendet sich nun an die *Ṛṣis* und nicht mehr wie am Anfang der Erzählung an *Manu*. Sie werden angewiesen, das Schiff festzubinden, und an sie gerichtet enthüllt der Fisch seine wahre Natur. Er ist *Brahmā*, der Gott, der Herr der Geschöpfe, und er bezeichnet sich selbst als den Höchsten, über dem keiner mehr steht.

Im *Mahābhārata* ist *Brahmā* in erster Linie die Gottheit, die sich mit der Schöpfung verbindet, wengleich die oft genannte Einteilung „*Brahmā* der Schöpfer, *Viṣṇu* der Erhalter und *Śiva* der Zerstörer“ schon im Epos eine unzulässige Vereinfachung darstellt. Als personifizierte Form des *brāhman*³⁶⁵ eignet er sich offenbar wenig zur Popularisierung,³⁶⁶ wengleich auch er in den verschiedensten Episoden erscheint und dort vor allem als Berater der *Devas* in Notsituationen fungiert.

Das allererste Kapitel des Epos³⁶⁷ beschreibt ihn als den zuerst aus dem Ei, dem unerschöpflichen Keim aller Wesen Geborenen und bezeichnet ihn als *suraguru*, als Lehrer der Götter; zugleich wird er mit *Sthāṇu*, *Manu*, *Ka* und *Parameṣṭhin* gleichgesetzt. Die Gleichsetzung des Herrn

³⁶⁵ Vgl. S. 64 ff.

³⁶⁶ Hopkins, *Epic Mythology*, 189.

³⁶⁷ *MBh* I.1.27 ff.

der Schöpfung mit Ka ist alt und geht schon auf den Ṛgveda zurück.³⁶⁸ Sthāṇu ist im Mahābhārata Bezeichnung für Śiva bzw. Viṣṇu, von denen der erstere auch als Brahmās Sohn,³⁶⁹ der letztere als Sohn der Aditi³⁷⁰ erwähnt wird. Parameṣṭhin wird sowohl für Viṣṇu als auch für Brahmā und Śiva gebraucht. Die komplizierten Beziehungen zwischen den drei Gottheiten, die im Epos abwechslungsweise den ersten Rang einnehmen, kann hier nicht erörtert werden; doch ist mit Sicherheit anzunehmen, dass in diesem Falle Brahmā zwar einerseits als individueller Gott gedacht ist, andererseits als Verkörperung einer jeden schöpferischen Kraft, auch derjenigen, welche den anderen Hauptgottheiten innewohnt. Als mit Manu identisch – dies nur an dieser einzigen Stelle – wird er wohl darum genannt, weil er dadurch auch als der Schöpfer der Sterblichen erscheint.

Eine längere und gesonderte Studie wäre notwendig, wollte man sämtliche Bezeugungen des Gottes Brahmā im Mahābhārata auf ihre Bedeutung bezüglich des Brahmābildes in diesem Werke untersuchen. Hier soll einzig berücksichtigt werden, welche Stellung er im dritten Buch einnimmt.

Betrachtet man allein die Anzahl der Stellen, an denen Brahmā erwähnt wird,³⁷¹ so sind sie in keinem Buch so häufig wie im Arāṇyakaparvan. Beinahe 30 der an die 80 Stellen finden sich aber in den Kapiteln 80 bis 93 des Tirthayātrāparvan, den Teilen also, in welchen die verschiedenen Tirthas gepriesen werden. Mit Bezug auf Brahmā wird darin entweder ausgesagt, dass er an den jeweiligen Orten gegenwärtig ist – wobei der Berg Meru als sein eigentlicher Wohnsitz genannt wird – oder dass eine Reise zu diesen Orten und gewisse dort ausgeführte fromme Handlungen den Gläubigen zur Welt Brahmās gelangen lassen. Diese Angaben geben für eine Charakterisierung Brahmās im dritten Buch nicht viel her, ausser dass man aus ihnen herauslesen kann, dass Brahmā oft an der Spitze der Devas, aber auch der Siddhas, Cāraṇas, Gandharvas usw. erscheint.

³⁶⁸ RV X.121.

³⁶⁹ Allerdings nur in Teilen mit viṣṇuitischem Charakter wie MBh XII.339.19 Vgl. Hopkins, *Epic Mythology*, 198.

³⁷⁰ In MBh XIII.82.24.

³⁷¹ Etwa in Sörensens *An Index to the Names in the Mahābhārata*, dessen Angaben sich allerdings einerseits auf die Bombay, andererseits auf die Calcutta edition beziehen und auch nicht ganz vollständig sind.

Dass Brahmā vor allem ein geistiger Anführer und als Berater der Götterschar tätig ist, zeigen mehrere Begebenheiten. So wenden sich die Götter an ihn, wie sie den Vṛtra erschlagen wollen,³⁷² wie sie ratlos sind, weil Agastya den Ozean ausgetrunken hat,³⁷³ wie die Sāgaras ein grosses Morde auf der ganzen Welt begonnen haben.³⁷⁴ Er ist es auch, der Devasenā dem Gotte Skanda zur Frau gibt.³⁷⁵

Mehrfach erscheint Brahmā in der Erzählung von Rāma.³⁷⁶ Er gewährt Rāvaṇa, Kumbhakarṇa und Vibhiṣaṇa, welche sich durch lange und harte Askese auszeichnen, die Erfüllung eines Wunsches. Er berät die Götter, Siddhas und Ṛṣis, wie Rāvaṇa zu besiegen ist, und er ist unter denen, die Rāma mitteilen, dass Sitā ihm auch in der Gefangenschaft des Rāvaṇa treu geblieben ist.

Am ausführlichsten aber ist von Brahmā in den auf die Flutsage folgenden Kapiteln 186 und 187 die Rede. Aus ihnen lässt sich denn auch deutlich herauslesen, wie die Gestalt Brahmās, so wie sie am Ende der Flut dem Manu und den sieben Ṛṣis erscheint, zu verstehen ist.

Am Anfang von 186 spricht Yudhiṣṭhira Mārkaṇḍeya darauf an, dass er viele tausend Äonen erlebt hat und Zeuge war, wie sich die Welt auflöste und beim Erwachen Brahmās wieder geschaffen wurde. Mārkaṇḍeya schildert zunächst den Niedergang alles Guten am Ende des Kaliyugas und beschreibt sodann die auf tausend Äonen folgende vollständige Zerstörung der Welt, bis alles zu einem einzigen Ozean geworden ist. Danach berichtet er von seiner Begegnung mit Nārāyaṇa in Gestalt eines kleinen Kindes, das ihn, indem es ihn verschlingt, in seinem Inneren das ganze Universum sehen lässt.

In 187 erklärt der Gott sodann dem Weisen sein eigentliches Wesen und zeigt ihm, dass er mit dem Universum identisch ist. Er spricht zu ihm von seinen Aspekten und den Formen die er annimmt zum Wohle der Welt,

³⁷² MBh III.98

³⁷³ MBh III.103 Ende bis 104 Anfang.

³⁷⁴ MBh III.105.5 ff.

³⁷⁵ MBh III. 213 u. 218.

³⁷⁶ MBh III.257-275.

MBh III.187.26

*yadā yadā ca dharmasya glānir bhavati sattama/
abhyutthānam adharmasya tad ātmānaṃ srjāmy aham!*³⁷⁷

Immer wenn ein Niedergang des Dharma geschieht, o Bester, und ein Aufstieg des Unrechtes, dann lasse ich mich selbst entstehen.

obwohl er selbst ohne Form ist:

MBh III.187.34

*kālacakraṃ nayāmy eko brahmann aham arūpi vai/
śamaṇaṃ sarvabhūtānāṃ sarvalokakṛtyamam!*

Ich lenke als Einziger das Rad der Zeit; ich, Brahmane, bin wahrlich das Formlose, die Befriedung aller Wesen und die treibende Kraft bei der Schaffung aller Welten.

Brahmā aber ist nach den Worten Nārāyaṇas mit ihm identisch,³⁷⁸ er ist die Hälfte seines Körpers. Viṣṇu als Brahmā schläft während 1000 Zeitaltern. Während dieser Zeit sitzt er aber zugleich in Kindesgestalt, ohne jedoch ein Kind zu sein, da, bis Brahmā erwacht.³⁷⁹ Dann aber schafft er aus seinem Körper den Luftraum, die Erde, das Licht, den Wind und das Wasser und alles andere auf der Welt, was fest und beweglich ist.³⁸⁰

In diesen rein viṣṇuitischen Passagen ist demnach Brahmā ein Aspekt Viṣṇus, der, um die Schöpfung zu vollbringen, aus diesem hervorgeht.³⁸¹ Man darf ihn wohl als eines der aktiven Prinzipien dieser Gottheit ansehen, das während tausend Weltzeitaltern tätig ist, um sich danach wieder mit dem grossen Wesen zu vereinen. Daraus erklärt sich aber auch die Stellung Brahmās im Epos überhaupt. Er ist weder eine Hauptgottheit, die Viṣṇu (oder Śiva) ebenbürtig ist; noch ist er andererseits einfach einer unter den Devas.

³⁷⁷ Dieser Śloka ist beinahe identisch mit Bhagavadgītā IV.7.

³⁷⁸ MBh III.187.5.

³⁷⁹ MBh III.187.39-40.

³⁸⁰ MBh III.187.46-47.

³⁸¹ Die in der darstellenden Kunst so beliebte Beschreibung, wie zu Beginn eines neuen Abschnittes in dem Zyklus des Entstehens und Vergehens Brahmā auf einem Lotos liegt, der aus dem Nabel Nārāyaṇas wächst, gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. Sie findet sich in III.194.8-12, wo Brahmā auch als Lehrer der Welt und als der über die vier Veden Verfügende bezeichnet wird.

In gewisser Weise ist seine Position mit derjenigen Indras zu vergleichen. Dieser war von alters her, d.h. schon in vedischer Zeit, der Anführer der Götterscharen, besonders wenn es um kriegerische Unternehmungen ging. Obschon seine Bedeutung im Epos deutlich geschwunden ist, wird er, wohl um nicht in Widerspruch zu den älteren Texten zu geraten, die nach wie vor ihre Gültigkeit behielten, in seiner Stellung belassen, indessen wird die Stellung selbst abgewertet, indem Kräfte anerkannt werden, die über den Devas und ihrem Herrn stehen.

Während Indra ein göttlicher Heerführer und somit ein Kṣatriya par excellence geworden ist – es ist daher nur folgerichtig, dass im Mahābhārata gerade Arjuna als sein Sohn gilt – spiegelt sich in Brahmā eine andere Facette der indischen Gesellschaft zur epischen Zeit. Auch er nimmt eine Stellung ein, die über derjenigen der Devas steht. Er ist indessen nicht schon in frühester vedischer Zeit als Gottheit von Bedeutung. Vielmehr lässt sich klar verfolgen, dass seine Gestalt aus dem abstrakten Begriff des *brāhman* hervorgegangen ist.³⁸² Als derjenige, welcher über das *brāhman* verfügt, ist er auch der höchste Priester und als solcher, vergleichbar den gesellschaftlichen Gegebenheiten der epischen Zeit, der Berater oder Minister der Devas. Als Herr über die richtige Formulierung ist er imstande, wirksame Segenswünsche oder Verfluchungen auszusprechen – eine Fähigkeit, mit der er allerdings nicht allein dasteht und die sich auch durch strenge Askese erwerben lässt, wie dies durch viele Stellen belegt werden kann.

Die Frage stellt sich, wie die Gleichsetzung von Brahmā mit dem vedischen Prajāpati zustande kam, dessen Eigenschaft als Schöpfer seit dem zehnten Buch des Ṛgveda bezeugt ist. Einmal mehr ist hier von der Bedeutung des Wortes *brāhman* auszugehen, dem, wie erinnerlich, die Bedeutung ‚Formulierung‘ zugrunde liegt.³⁸³ In älterer vedischer Zeit mag es sich auf die schöpferische Befähigung zur Gestaltung eines heiligen Textes beziehen.³⁸⁴ Bei der Bedeutung, die der Rede, dem gesprochenen Wort in spätvedischer Zeit zukommt, ist es naheliegend, dass der Begriff der

³⁸² Vgl. S. 64 ff.

³⁸³ Vgl. S. 64 ff.

³⁸⁴ Dies trotz van Buitenen, Akṣara, JAOS 79 (1959), 176, der vor allem die Etymologie Thiemes (Brahman, ZDMG 102 (1952), 91 ff.) anzweifelt; auch wenn die Bedeutungsentwicklung nicht so verlaufen sein sollte, wie Thieme dies annimmt, so scheint sein Ansatz für den Veda doch einleuchtend.

schöpferischen Kraft, die sich zunächst auf die Sprache bezog, auch auf das Gesamte ausgedehnt wurde. Damit aber konnte derjenige, welcher über diese Kraft verfügte auch als Schöpfer alles Existierenden gelten.³⁸⁵

Mit Blick auf die Flutsage in den Purāṇas lässt sich nun auch erkennen, dass der Schritt von dem Fisch als einer Gestalt, die Brahmā angenommen hatte, zum Matsya-Avatara Viṣṇus gar nicht besonders gross war. Es ist in jedem Falle ein Aspekt Viṣṇus, der in Fischgestalt auftritt: im Falle des Epos der Schöpfer, welcher bewirkt, dass nach der Katastrophe die Wesen neu entstehen können, im Falle der Purāṇas der Retter der gefährdeten Welt.

7. Die Neuschöpfung

Wenn man davon absieht, dass im Epos das rettende Tier nicht einfach irgendein besonders grosser und mit Vernunft und Sprache begabter Fisch, sondern explizit ein göttliches Wesen ist, liegt in der Darstellung des Neubeginns die grösste Differenz zum Śatapatha-Brahmaṇa vor. Im Brahmaṇa lag die Neuschöpfung ganz in den Händen und im Fähigkeitsbereich von Manu. Er verschaffte sich selbst durch Askese und Opferhandlungen die Voraussetzungen dazu. Aus den Opfergaben entstand seine Tochter, und mit ihr zeugte er Nachkommenschaft. In diesen Vorgängen zeigt sich, dass der Neubeginn ein Akt menschlicher Zeugungskraft war.

Ganz anders im Epos. Hier ist zunächst nicht Manu derjenige, der von vorneherein zur Neuschöpfung befähigt ist. Die Aufgabe, Lebewesen zu schaffen, wird ihm von Brahmā übertragen. Dabei geht es nicht einfach um ein „Seid fruchtbar und mehret euch“. Jegliches Leben auf der Erde ist ja durch die Flut zunichte gemacht worden, und nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter und Asuras, alle übrigen Wesen und offensichtlich auch die Pflanzen müssen neu entstehen.

Wie sich die Schöpfung durch Manu wirklich vollzieht, wird allerdings nicht beschrieben. Wären die *bijāni* tatsächlich als Samen aller Wesen aufzufassen, so bestünde die Aufgabe Manus wohl darin, sie zum Keimen

³⁸⁵ Zu Brahmā als persönlicher Gott, vgl. J. Gonda, Notes on Brahman, 62 ff.

zubringen. Davon aber ist sowenig die Rede, wie andere konkrete Hinweise auf den eigentlichen Schöpfungsvorgang vorhanden sind.

Wichtig ist indessen, dass Manu bei seiner Tätigkeit kein Fehler unterläuft,³⁸⁶ dass er die Wesen in richtiger Weise erschafft.³⁸⁷ Damit ihm dies gelingen kann, muss er sich einer strengen Askese unterziehen. Nur dadurch offenbart sich ihm, wie er bei der Schöpfung vorzugehen hat.

Dass auch im Falle des Epos die Askese als Voraussetzung für das Zustandekommen des Schöpfungsvorganges gilt, beruht keineswegs nur auf der Übernahme älterer Textinhalte. Es wurde bereits früher darauf hingewiesen,³⁸⁸ dass die Askese, das *tapas*, auch im Mahābhārata von eminenter Bedeutung ist und dass sie zu Kräften und Mächten verhilft, die jenseits alles Menschlichen liegen. Ihr muss sich in unserem Falle Manu unterwerfen, damit er der ihm übertragenen Aufgabe als Demiurg gerecht werden kann.

8. Die Bezeichnung der Flutsage als *mātsyakam nāma purāṇam*

Im Zusammenhang mit dem Problem des Alters des Mahābhārata und der Frage bis in welche Zeit die Erweiterungen und Überarbeitungen dauerten, wurde gelegentlich Strophe III.185.53 der Flutsage zitiert und dabei vermerkt, dass diese offensichtlich ein Matsya-Purāṇa voraussetze. Allerdings war sich selbst A. Holtzmann bewusst, dass es sich dabei nicht um das heute vorhandene Matsya-Purāṇa handeln konnte.³⁸⁹ A. Hohenberger³⁹⁰ setzte sich mit dieser Frage ebenfalls auseinander und merkt, neben Argumenten, weshalb die Darstellung im heute bekannten Matsya-Purāṇa später sein muss, auch an, „dass der Ausdruck Purāṇa im zweiten Halbvers durch die Bezeichnung Ākhyāna erläutert wird, mithin nicht den Titel eines Werkes, sondern die bereits aus dem Śat.Br. bekannte alte Erzählung vom Fisch bezeichnet.“ Dem ist im Grunde kaum mehr etwas beizufügen, ausser vielleicht der Tatsache, dass *purāṇam* ‚das Altüberlieferte‘ schliesslich schon im Śatapatha-Brahmaṇa³⁹¹ für Erzäh-

³⁸⁶ MBh III.185.50 d: *na ca moham gamiṣyati*.

³⁸⁷ MBh III.185.52 d: *yathāvad*

³⁸⁸ Vgl. S. 117 ff.

³⁸⁹ A. Holtzmann, Das Mahābhārata und seine Teile IV, 56.

³⁹⁰ Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa, 26 f.

³⁹¹ Z.B. ŚB XIII.4.3.13

lungen verwendet wurde, ohne dass man dabei an die Purāṇas als Textgruppe denken darf; und dass es sich bei der Erzählung von Manu und dem Fisch im Mahābhārata um etwas Altüberliefertes handelt, braucht wahrlich nicht mehr eigens betont zu werden.

9. Das Śravaṇaphalam

Das Mahābhārata dient ja bekanntlich keineswegs nur einer allgemeinen Belehrung und Unterhaltung. Sein Charakter als Werk religiöser Unterweisung wird im Text des Epos selbst oft genug betont. Dass das Anhören religiöser Texte – nicht allein der Veden – verdienstvoll ist und sich positiv auf das Karma auswirkt, bedarf im Grunde auch keiner besonderen Erwähnung. Die Frage ist einzig, welche Teile des Epos es sind, denen solcher Wert zukommt. Dass zunächst das Epos als Ganzes besonderes Verdienst bringt, versteht sich von selbst. Das Mahābhārata-Māhātmya am Ende des achten Buches zählt denn auch in über 50 Strophen auf, welche Früchte derjenige erntet, welcher das ganze Werk anhört. Doch selbst das Anhören allein des allerersten Kapitels, welches nur gerade eine Art von Inhaltsverzeichnis des Ganzen enthält, verheißt dem Frommen die Erlösung von allem Übel.³⁹² Von anderen Abschnitten wird etwa die Bhagavadgītā durch ein besonderes Śravaṇaphalam ausgezeichnet; in ihr verspricht Kṛṣṇa:

BhG XVIII.71

*śradhāvān anasūyaś ca śrnuyād api yo naraḥ/
so 'pi muktaḥ śubhān lokān prāpnuyāt puṇyakarmaṇām/*

Derjenige Mensch aber, der gläubig und ohne zu kritisieren zuhört, der wird erlöst die glücklichen Welten derjenigen erlangen, die verdienstvolle Taten vollbracht haben.

Ein Śravaṇaphalam kennzeichnet aber auch gelegentlich Partien, welche zwar nicht religiöse Unterweisung im eigentlichen Sinne zum Inhalt haben, aber dennoch ein gewisses didaktisches Ziel verfolgen; und je nach dem Inhalt der Geschichte ist auch das Verdienst verschieden, das man durch ihr Anhören erlangt. So ist derjenige, der die Erzählung vom Weisen Āstika³⁹³ vernimmt, vor der Gefahr, die von Schlangen droht, gefeit.³⁹⁴

³⁹² MBh I.1.198.

³⁹³ MBh I.13-53.

³⁹⁴ MBh I.53.25-26:

ity ākhyānaṃ mayāstīkaṃ yathāvat kīrtitaṃ tava/

Wer dagegen die berühmte Geschichte von Nala³⁹⁵ hört, kann Mut fassen, da in ihr vom Untergang des Würfeldämons berichtet wird.³⁹⁶

Im Falle der Begebenheit von Manu und dem Fisch erreicht einer, der sie immer wieder hört, alle seine Ziele und gelangt in die Himmelswelt. Mit *svargaloka* ist in diesem Falle der Himmel Indras gemeint, in dem sich Sterbliche, die sich durch besonders verdienstvolle Taten auszeichnen, unter den Göttern aufhalten dürfen, bis die Zeit für eine erneute Geburt auf Erden gekommen ist.³⁹⁷

Mit anderen Worten: das Verdienst, welches man sich durch das Anhören dieser Erzählung erwirbt, steht auf gleicher Stufe wie dasjenige, das sich beispielsweise durch eine Pilgerfahrt nach Tāṇḍulikāśrama,³⁹⁸ zu der Mündung der Sarasvatī,³⁹⁹ nach Mānuṣa⁴⁰⁰ etc. erlangen lässt. Es gehört mithin zu den Möglichkeiten, sich ein gutes Karma zu schaffen, ohne dass es deswegen natürlich einen Ausstieg aus dem Saṃsāra ermöglicht.

*yat kīrtayitvā sarpebhyo na bhayaṃ vidyate kvacit//
śrutvā dharmiṣṭam ākhyānam āstikaṃ puṇyavardhanam/
āstikasya kaver vipra śrīmac caritam āditaḥ//*

Nun ist dir von mir die Geschichte von Āstika wahrheitsgemäss verkündet worden. Wenn, jemand, o Sänger, die Geschichte von Āstika, welche vollständig dem Dharma entspricht und zu höherem Verdienst führt, wenn jemand das herrliche Geschehen vom Weisen Āstika verkündet oder hört, gibt es (für ihn) er nirgendwo Gefahr vor Schlangen finden.

³⁹⁵ MBh III.50-78.

³⁹⁶ MBh III.78.10:

*itihāsam imaṃ cāpi kalināśanam ucyate/
śakyam āśvasitum śrutvā tvadvidhena viśāṃ pate//*

Diese Erzählung aber, sagt man, bewirkt die Zerstörung des Kali, o Unerschütterlicher, und sie vermag zu ermutigen, wenn sie gehört wird von einem wie du, du Herr des Volkes.

³⁹⁷ Eingehend ist diese Welt im Indralokābhigamanaparvan (III.43-79, besonders III.44) beschrieben, das von der Reise Arjunas in das Reich Indras handelt.

³⁹⁸ MBh III.80.62.

³⁹⁹ MBh III.80.79.

⁴⁰⁰ MBh III.81.53-54.

D. Die Flutsage im Zyklus von Entstehen und Vergehen

Wie oben⁴⁰¹ gezeigt wurde, ist eine assoziative Beziehung zwischen der Flutsage und dem ihr vorangehenden Kapitel zumindest denkbar. Wenn man indessen die Bedeutung der einzelnen Teile der Flutsage betrachtet und die dortigen Aussagen über Zerstörung und Neuschöpfung, dann zeigt sich, dass ein Zusammenhang vor allem mit den nachfolgenden vier Kapiteln des dritten Buches besteht.

1. Der Inhalt der Kapitel III.186-189

Das Gespräch zwischen Yudhiṣṭhira und Mārkaṇḍeya erfährt hier seine Fortsetzung. Diesmal spricht Yudhiṣṭhira Mārkaṇḍeya als denjenigen an, der älter ist als alle Wesen mit Ausnahme von Brahmā Parameṣṭhin und der schon viele tausend Zeitalter erlebt hat.⁴⁰² Er ist auch als einziger Zeuge der Nacht Brahmas geworden, in der sich die Schöpfung aufgelöst hat, während der Schöpfergott schläft:

MBh III.186.8-10

*yadā naiva ravir nāgnir na vāyur na ca candramāḥ/
naivāntarikṣaṃ naivorvī śeṣaṃ bhavati kiṃcana//
tasminn ekārṇave loke naṣṭe sthāvarajaṅgame/
naṣṭe devāsuraṅge samutsannamahorage//
śayānam amitātmānam padme padmaniketanam/
tvam ekaḥ sarvabhūteṣam brahmānam upatiṣṭhasi//*

Wenn weder Sonne, noch Feuer, noch Wind, noch der Mond, noch der Luftraum, noch Himmel und Erde noch irgend sonst etwas übrig bleibt,

wenn in der Allflut die Welt mit Unbeweglichem und Beweglichem zerstört ist, wenn die Schar der Devas und Asuras zerstört ist, wenn die grosse Schlange völlig vernichtet ist, dann verehrst du als Einziger den im Lotos ruhenden Brahmā, dessen Ātman unermesslich ist, den auf dem Lotos wohnenden Herrn der Wesen.

⁴⁰¹ S. 115 f.

⁴⁰² MBh III.186.2. Parameṣṭhin wird im Mahābhārata für Viṣṇu, Śiva und Brahmā gebraucht. Während es in MBh III.186.5 ebenfalls Brahmā bezeichnet, muss *prasādāt parameṣṭhinaḥ* in MBh III.185.7 vielleicht als ‚durch die Gnade Viṣṇus‘ interpretiert werden.

Mārkaṇḍeya beginnt mit einer Preisung Janārdanas (d.h. Viṣṇus), der ohne Anfang und Ende, selbst nicht erschaffen, doch die Ursache alles Seins ist. Kurz zählt er dann die vier Zeitalter mit ihrer Dauer auf und gibt an, dass tausend Caturyugas einen Tag im Leben Brahmās ausmachen.⁴⁰³ Darauf schildert er recht ausführlich, wie gegen Ende des Kaliyugas alles Gute und Schöne verschwindet und die Schlechtigkeit überhand nimmt. In eindrücklichen Bildern beschreibt er sodann die Auflösung der Welt am Ende von tausend Caturyugas, nach der schliesslich nur der eine, unendliche Ozean bleibt, in dem sich im Unterschied zur Erzählung von Manu und dem Fisch auch die Berge aufgelöst haben.

Es folgt nun die Darstellung der wundersamen Vision von Mārkaṇḍeya. Allein wandert er in der endlosen Wasserwüste umher, bis er nach vielen Tagen einen Banyan-Baum sieht, der aus dem Wasser ragt. Auf einem der ausladenden Äste aber sitzt ein kleines Kind. Es lädt den müde und mutlos gewordenen Muni ein, in seinem Körper Ruhe zu finden. Dann öffnet es seinen Mund; der Weise wird eingesogen und mit einem Male erblickt er die ganze Welt mit ihren Königreichen und Städten, mit Flüssen, Bergen, dem Meer und allen Kreaturen, die Wasser und Erde bewohnen. Überwältigt von dem wunderbaren Geschehen gibt sich Mārkaṇḍeya ganz der Gnade des Gottes hin, der über solche Mächte verfügt. In diesem Augenblick wird er von einem Windstoss wieder aus dem Munde des Wesen hinausgetragen, und wiederum sieht er vor sich das Kind auf dem Aste des Banyan-Baumes sitzen. Ehrfurchtsvoll wendet er sich an dieses Geschöpf, das er als den höchsten Gott erkennt, und bittet es ihm dieses unbegreifliche Wunder zu erklären.

Der Gott offenbart sich ihm als Nārāyaṇa, als Schöpfer aller Kreatur, aber auch als deren Zerstörer. Alle Götter, alle Weisheit, die ganze Welt sind ein Teil von ihm. Von ihm ist der Ātman in alle Wesen hineingelegt worden, und dennoch erkennt ihn keiner. In seiner Gestalt als Brahmā aber hat er Mārkaṇḍeya einen Wunsch gewährt⁴⁰⁴ und nun hat er sich ihm

⁴⁰³ Es findet sich hier die bekannte Einteilung: Kṛtayuga = 4000 Jahre + je 400 Jahre Morgen- und Abenddämmerung, Tretayuga = 3000 + 2x 300, Dvāparayuga = 2000 + 2x 200, Kaliyuga = 1000 + 2x 100. Wenn tausend mal 12'000 Jahre vergangen sind, ist ein Tag Brahmās vorbei. Noch nicht erwähnt wird hier die spätere Einteilung, nämlich, dass ein Götterjahr 360 Menschenjahre zählt.

⁴⁰⁴ Es handelt sich darum, dass Mārkaṇḍeya, wie es z.B. in MBh III.180.39-40 heisst, viele tausend Jahre alt ist und manche Zeitalter erlebt hat. In MBh III.187.51 wird

kundgetan. Während er als Brahmā während tausend Zeitaltern schläft, bleibt er scheinbar als Kind sichtbar. Nach dieser Belehrung fordert er Mārkaṇḍeya auf:

MBh III.187.45-47

*yāvat sa bhagavān brahmā na budhyati mahātapāḥ/
tāvat tvam iha viprarṣe viśrabdhaś cara vai sukham//
tato vibuddhe tasmimś tu sarvalokapitāmahe/
ekābhūto hi srakṣyāmi śarīrād dvijasattama//
ākāśam pṛthivīm jyotir vāyuṃ salilam eva ca/
loke yac ca bhavec cheṣam iha sthāvarajaṅgamam//*

Solange der Erhabene, mit grosser Askese versehene Brahmā nicht erwacht, wandere du, brahmanischer Ṛṣi, hier umher, vertrauensvoll und froh.

Dann, wenn der Grossvater der ganzen Welt aber erwacht ist, werde ich als ein einziger aus meinem Körper, o bester Brahmane, (alles) schaffen, den Himmelsraum und die Erde, das Licht, den Wind und auch das Meer und alles übrige was es hier auf der Welt an Festem und Beweglichem gibt.

Auf Begehren Yudhiṣṭhira nimmt Mārkaṇḍeya sodann die Beschreibung der Zeitalter wieder auf. War indessen Kapitel 186 der Darstellung des Niederganges am Ende eines Brahmätages und der Auflösung des Alls gewidmet, prophezeit nun Mārkaṇḍeya in Kapitel 188 und 189 dem Anführer der Pāṇḍavas, wie die Dekadenz der Verhältnisse im Verlaufe des Kaliyuga sich äussern und auf welche Weise sich danach die Dinge zu Beginn des nächsten Kṛtayuga wieder zum Positiven wenden werden.

Die Art und Weise, wie das Kaliyuga beschrieben wird, vermittelt interessante Einblicke in die moralischen Vorstellungen der damaligen Gesellschaft. Im Zusammenhang mit der Flutsage ist aber die Vorhersage der Entwicklung, welche sich nach dem Niedergang vollziehen wird, von grösserem Interesse:

dazu ausgeführt, dass ihn, dank dem Wunsche, den ihm Janārdana gewährt hat, die Erinnerung nie verlässt, dass er über ein langes Leben verfügt und seinen Tod selbst bestimmen kann. Die Geschichte, wie er zu seiner Langlebigkeit kam, wird im Mahābhārata allerdings nirgends erzählt. Ausführlicher handelt davon z.B. Bhāgavata-Purāṇa XII.8-10.

Am Ende des Kaliyuga wird die Erde zwar von Naturkatastrophen und Hungersnöten heimgesucht werden, doch wird durch die Zerstörungen nicht etwa alles Leben ausgelöscht. Vielmehr wird die Wende folgendermassen geschildert:

MBh III.188.85-86

*tatas tumulasam̐ghāte vartamāne yugakṣaye/
dvijātipūrvako lokaḥ krameṇa prabhaviṣyati//
tataḥ kālāntare ,nyasmin punar lokavivṛddhaye/
bhaviṣyati punar daivam anukūlaṃ yadṛcchayā//*

Danach, beim Niedergang des Yugas, der sich unter tumultuösen Kämpfen ereignet, wird allmählich eine Welt entstehen, die von Brahmanen ausgeht.

Dann wird nach einiger Zeit, damit die Welt erneut gedeiht, das Schicksal wieder von selbst günstig werden.

2. Der Zusammenhang zwischen MBh III.185 und III.186-189

Es ist offensichtlich, dass die Flutsage in den Vorstellungen vom zyklischen Entstehen und Vergehen der Welt ihren Platz haben muss. Dennoch lässt sie sich in den Kontext der Kapitel 186 bis 189 nicht ohne weiteres einordnen; denn sie passt in keine der Nahtstellen der Kreisläufe, weder des kleineren, der die vier Yugas umfasst, noch des grösseren von Tag und Nacht Brahmās. Am Ende der vier Yugas entstehen, wie wir oben gesehen haben, wohl Naturkatastrophen, doch ist ihr Ausmass nicht derart, dass mit Ausnahme eines Fluthelden und der Saptarṣis alles zerstört würde. Am Ende eines Tages von Brahmā ist dagegen die Auflösung so vollständig, dass kein Lebewesen verschont wird.

(Man mag einwenden, dass Mārkaṇḍeya ganz offensichtlich eine solche Auflösung ebenfalls überlebt hat. Diese Gestalt aber erfüllt im Rahmen der erzählenden Dichtung eine ganz spezielle Funktion. Mārkaṇḍeya ist der Zeuge jener Dinge, die weder für die Sterblichen noch für die Götter im Erfahrungsbereich liegen können, da sie in der Nacht Brahmās alle im Einen, Absoluten aufgehen und keine Erinnerung an jenen Zustand bewahren, in welchem sie in der grossen Allseele ruhen. Da im Epos auch die Unterweisung weitgehend mit den Mitteln der Erzählung geschieht, die eindrücklicher und bildhafter und der Zuhörerschaft eher gemäss sind als theoretische Erörterungen und abstrakte Darstellungen, verlangt die-

ser Literaturtypus geradezu nach einem Wesen, das von diesen Dingen in Form eines Erlebnisberichtes Kunde geben kann.)⁴⁰⁵

Es lässt sich feststellen, dass die Flutsage mit ihrer Beschreibung von Zerstörung und Neubeginn thematisch in eindeutigem inneren Zusammenhang steht mit den Beschreibungen der zyklischen Zeitabläufe, wie sie in den Kapiteln 186-189 dargestellt werden. Andererseits aber fügt sie sich keineswegs harmonisch in dieses Bild ein, da das Geschehen weder im Übergang von einem normalen Kali- zu einem Kṛtayuga, noch in demjenigen von einem Tag zu einer Nacht Brahmās seinen Platz finden kann. Da aber gerade im Zusammenhang mit Manu – oder besser mit verschiedenen Manus – spätestens in den Purāṇas eine weitere Einteilung der Weltperioden, nämlich diejenige der Manvantaras, vorliegt, stellt sich die Frage, ob diese eventuell schon im Mahābhārata nachzuweisen ist.

3. Die Manvantaras im Mahābhārata

Die Manvantaras, so wie sie in den Purāṇas dargestellt werden, bilden einen – allerdings offensichtlich im nachhinein eingefügten – Teil eines festen Systems der Anschauung von den Abläufen der Zeit.⁴⁰⁶

Im Mahābhārata kann von einem fest ausgebildeten System nicht die Rede sein.⁴⁰⁷ Doch schon bei der Frage nach der Gestalt des Manu⁴⁰⁸ konnte festgestellt werden, dass sich in diesem Epos neben dem nicht näher bezeichneten Manu weitere fünf finden, welche mit den Patronymika Svāyambhuva, Svārociṣa, Cākṣuṣa, Vaivasvata und Sāvārṇa gekennzeichnet werden. In der Zeitrechnung der Purāṇas entsprechen diese den Manus des ersten, zweiten, sechsten, siebenten (= gegenwärtigen) und achten Manvantaras.

⁴⁰⁵ Dies ist keineswegs nur typisch für das Mahābhārata. Die Odyssee (Buch 10) z.B., wo der Held zur Unterwelt fährt, um dort die Schemen des Teiresias und seiner Mutter zu befragen, kennt dieses Mittel ebenso wie die Divina Comedia.

⁴⁰⁶ Die tausend Perioden, in die ein Kalpa eingeteilt ist, lassen sich nicht ohne Rest durch 14 – die Anzahl der Manvantaras – dividieren. Zudem kann ein Manvantara nicht, wie man es eigentlich annehmen möchte, jeweils zugleich mit dem Beginn eines neuen Caturyuga zusammenfallen. Zur Zeitrechnung der Purāṇas vgl. H.H. Wilsons Übersetzung des Viṣṇu Purāṇa, Anmerkungen zu Buch I, Kapitel 3.

⁴⁰⁷ J.E. Mitchiner, *The Evolution of the Manvantara Theory* ... , 8, 21 ff.

⁴⁰⁸ S. 123 ff.

Der Begriff der Manvantaras ist zwar im Mahābhārata tatsächlich vorhanden. Er erscheint aber nicht im Zusammenhang mit den Zeitrechnungen der eben erwähnten Kapitel des dritten Buches, sondern tritt im Mokṣadharmā, XII.336-37, mehrmals auf.⁴⁰⁹ Dort wird in Kapitel 336 zunächst von den verschiedenen Geburten Brahmās – nämlich aus dem Geiste, den Augen, der Rede, dem Gehör, der Nase, dem Ei, dem Lotos – und vom Entstehen und der Vermittlung des Dharmas in diesen Zeiten berichtet. In der vierten Geburt Brahmās nun, nach seinem Hervorgehen aus den Ohren des Nārāyaṇa, schafft jener die verschiedenen Welten. Im Kṛtayuga aber, der Periode, in welcher das Sattva vorherrscht, teilt Brahmā dem Manu Svārociṣa den Dharma mit, damit er ihn an seine Nachkommen weitergeben kann.⁴¹⁰ In den folgenden Passagen und im Zusammenhang mit der siebenten Geburt Brahmās aus dem Lotos gelangt das Wissen über den Dharma auch zu Manu Vaivasvata und seinen Nachkommen, allerdings nicht direkt von Brahmā, sondern über Dakṣa, Āditya und Vivasvant.⁴¹¹ Die übrigen Manus aber erscheinen in Kapitel 336 nicht, noch wird der Begriff Manvantara dort verwendet. Das Kapitel schliesst mit einer Exposition der drei Guṇas, wie sie dem älteren Sāṃkhya entsprechen.⁴¹²

In Kapitel 337 geht die eingangs gestellte Frage Janameyas im Grunde nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Lehren des Sāṃkhya, des Pāñcarātra und der Āraṇyakas. Da aber Vyāsa als der grosse Ṛṣi, der über diese Dinge Bescheid weiss, gepriesen wird, ist zunächst auch von seinen verschiedenen Geburten die Rede. So wird berichtet, dass er aus der von Nārāyaṇa gesprochenen Silbe *bho* als der Ṛṣi Śarasvant, welcher auch den Namen Apāntaratamas trug, geboren worden sei. Dieser

⁴⁰⁹ Die Calcutta und die Bombay Edition weisen im dritten Buch ebenfalls eine Strophe auf, in welcher dieser Begriff auftaucht (Calcutta III.186, Bombay III.3.55). Er erscheint im Rahmen einer Lobeshymne Yudhiṣṭhiras an Sūrya und lautet:

*manūnām manuputrāṇām jagato 'mānavasya ca/
manvantarāṇām sarveṣām īśvarāṇām tvam īśvaraḥ!*

Du bist der Herr der Manus, der Manusöhne und der Welt, die nicht von Manu stammt, (der Herr) aller Herren der Manvantaras.

Diese Passage, die im übrigen über die Vorstellung von den Manvantaras weiter nichts aussagt, hat aber in der kritischen Ausgabe keine Aufnahme gefunden.

⁴¹⁰ MBh XII.336.33-34.

⁴¹¹ MBh XII.336.44-48.

⁴¹² E.H. Johnston, Early Sāṃkhya, 31 ff., G.J. Larson, Classical Sāṃkhya, 112 ff.

Ṛṣi aber habe im Zeitalter des Manu Svāyambhuva (*manoh svāyambhuve 'ntare*) die Veden gespalten,⁴¹³ und ihm habe Nārāyaṇa versprochen:

MBh XII.337.41

*manvantareṣu putra tvam evam lokapravartakaḥ/
bhaviṣyasy acalo brahmann apradhṛṣyaś ca nityaśaḥ//*

In (allen) Manvantaras wirst du, o Sohn, so die Welt in Bewegung setzen, o Brahmane, als Unveränderlicher und immer Unübertrefflicher.

Nur einige Strophen weiter, nämlich in MBh XII.337.52, prophezeit Nārāyaṇa dem Seher:

*śanaīścaraḥ sūryaputro bhaviṣyati manur mahān/
tasmin manvantare caiva saptarṣigaṇapūrvakaḥ/
tvam eva bhavitā vatsa matprasādān na saṁśayaḥ//*

Śanaīścara⁴¹⁴, der Sohn der Sonne wird der grosse Manu sein.

Und auch in diesem Manvantara wirst du, mein Lieber, zweifellos durch meine Gnade der Anführer der Gruppe der sieben Ṛṣis sein.

Aus all diesen Stellen lässt sich nur eines mit Sicherheit erschliessen, nämlich dass bei ihrer Entstehung noch keine feste Vorstellung über ein System von Manvantaras bestand. Zudem steht ausser Zweifel, dass es sich dabei um jüngere Abschnitte des Epos handelt.⁴¹⁵ Auch die oben⁴¹⁶ erwähnte, wohl ebenfalls junge Stelle des dreizehnten Buches, in welcher von der Schöpfung (*sarga* – aber nicht *manvantara*) des Manu Sāvarṇa gesprochen wird, vermag nichts zur Erhellung dieses Problems beizutragen.

Daraus folgt, dass die Flutsage im Epos nicht als ein Ereignis fungieren kann, das einen bestimmten Abschnitt innerhalb der zyklischen Zeitabläufe markiert.

⁴¹³ MBh XII.337.40. Mit *tena bhinnās tadā vedā(h)* ist wohl gemeint, dass durch den Ṛṣi die Aufteilung des heiligen Wissens in die vier Veden und das Mahābhārata erfolgte. Vgl. MBh I.1.19 u.a.

⁴¹⁴ Śanaīścara ist i.a. eine Bezeichnung des Planeten Saturn. Im Mahābhārata werden damit aber auch andere Planeten und die Sonne bezeichnet. An dieser Stelle kann kein Zweifel bestehen, dass mit diesem Namen Manu Vaivasvata gemeint ist.

⁴¹⁵ Vgl. S. 123 mit Anm. 336.

⁴¹⁶ S. 125.

E. Ilā im Mahābhārata

Iḍā als die personifizierte Opfergabe ist im Śatapatha-Brahmaṇa nicht nur eine zentrale Figur der Flutsage, sie steht darüber hinaus im Mittelpunkt des entsprechenden Kontextes.

Ganz anders im Mahābhārata. Dieses kennt wohl eine Gestalt mit dem Namen Ilā⁴¹⁷, doch erscheint diese – in insgesamt drei Passagen – nur gerade im ersten und im dreizehnten Buch.⁴¹⁸ Ilā ist zwar auch hier die Tochter Manus. Nicht ihre im Brahmaṇa so ungewöhnliche Zeugung wird aber je erwähnt. Dagegen gilt sie wie schon in RV X.95 und ŚB XI.5.1 als Mutter des Purūravas. Als solche wird sie in MBh I.75.13-16 und I.90.7 genannt, während sie in XIII.86.23 zu denjenigen gehört, die dem neugeborenen Gott Kumāra (Skanda) Geschenke bringen. In I.70 aber hat es mit Ilā eine besondere Bewandnis. Es heisst dort:

MBh I.70.13-16

*venaṃ dhr̥ṣṇuṃ nariṣyantam̐ nābhāgekṣvākum eva ca/
karūṣam̐ atha śaryātiṃ tathaiṅvātr̥ṣṭam̐ ilām̐/
pṛṣadhraṇavamān āhuḥ kṣatradharmaparāyaṇān/
nābhāgāriṣṭadaśamān manoḥ putrān mahābalān/
pañcāśataṃ manoḥ putrās tathaiṅvānye ,bhavan̐ kṣitau/
anyonyabhedāt te sarve vineśur̐ iti naḥ śrutam̐/
purūravās tato vidvān̐ ilāyāṃ samapadyata/
sā vai tasyābhavan̐ mātā pitā ceti hi naḥ śrutam̐//*

Vena, Dhr̥ṣṇu, Nariṣyant, Nābhāga, Iksvāku, Karūṣa, Śaryāti, und als achte Ilā,

mit Pṛṣadhra als dem neunten und Nābhāgāriṣṭa als dem zehnten (so) nennt man die mächtigen Söhne Manus, welche dem Dharma der Kriegerkaste folgten.

Weitere fünfzig Söhne hatte Manu noch auf der Welt; sie alle gingen durch Zwist untereinander zugrunde, so haben wir gehört.

Danach wurde der weise Purūravas von der Ilā geboren. Sie aber war sowohl seine Mutter als auch sein Vater, so haben wir gehört.

⁴¹⁷ Zur lautlichen Gestalt dieses Namens s. S. 203, Anm. 522.

⁴¹⁸ MBh I.70.13-16, I.90.7, XIII.86.23, dazu kommt die in die kritische Edition nicht aufgenommene Stelle des 13. Buches: Appendix I, 16, 49.

Iḷā ist also im Epos sowohl weiblichen wie männlichen Geschlechts. Sie gilt als einer der zehn Söhne Manus, doch ist sie weiblich, wie das Adjektiv *aṣṭamīm* bestätigt, und sie ist sowohl Vater wie Mutter des Purūravas. Das Rāmāyaṇa, im allerdings ebenfalls jungen Kapitel VII.78, erzählt ausführlicher von der Geschlechtsumwandlung dieser Gestalt, einem Thema, das auch die Purāṇas beschäftigen wird. In Verbindung mit der Flut und der nachfolgenden Neuschöpfung kommt der Iḷā im Epos indes-
sen keine Bedeutung mehr zu.

F. Die Kūrma- und die Varāha-Erzählung als Flutsagen?

Es ist z.B. von F. H. Woods⁴¹⁹ behauptet worden, dass die ältere indische Literatur ausser der Geschichte von Manu und dem Fisch noch eine weitere Flutsage aufweise, nämlich die Erzählung vom Eber (*varāha*).

Die Erzählung wurzelt eindeutig in den Brāhmaṇas und setzt sich im Epos und den Purāṇas weiter fort, wobei der Eber in späterer Zeit nach dem Fisch und der Schildkröte an dritter Stelle der Daśavatāras, der zehn Inkarnationen Viṣṇus, steht.

Auch das Motiv der Schildkröte tritt im Zusammenhang mit der Entstehung der Welt aus dem grossen Wasser auf.

Es ist daher kurz zu untersuchen, ob diese beiden Erzählungen eventuell Charakteristika einer Flutsage aufweisen.

I. Die Schildkröte

In Śatapatha-Brāhmaṇa VII.5.1.1-11 ist die Rede von einer Schildkröte, die beim Ritual des Agnicāyana eine Rolle spielt; und zwar wird diese unter dem Altar vergraben.⁴²⁰ Dieses Tier wird u.a. gleichgesetzt mit Prajāpati, der den Namen Kaśyapa trägt.⁴²¹ Während sich hier gewisse Verbindungen mit einem Schöpfungsmythos herstellen lassen, besteht mit Sicherheit kein Zusammenhang mit einer Flutsage.

Im Mahābhārata vermennt sich das Motiv der Schildkröte mit demjenigen der Quirlung des Weltozeans. Es ist der König der Schildkröten Akūpāra, der sich als Basis für den als Quirlstock dienenden Berg Mandara zur Verfügung stellt.⁴²² Es ist denn auch diese Verbindung mit dem Amṛtamanthana, in welcher in den Purāṇas der Schildkröten-Avatāra Viṣṇus⁴²³ erscheint.

⁴¹⁹ F. H. Woods, Deluge. In: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. IV, s.v.

⁴²⁰ F. Staal, Agni I, 120 f. und 395.

⁴²¹ ŚB VII.5.1.5.

⁴²² MBh I.16.10-11

⁴²³ Mit diesem Avatāra Viṣṇus und seinen Vorstufen befasst sich K. Rüping, Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra.

Die Quirlung des Ozeans, die ja den Zweck hat, den Unsterblichkeits-trank, das Amṛta, herauszubuttern, kann ebenfalls nicht als Version einer Flutsage gesehen werden. Der Ozean ist nicht das Resultat einer verheerenden Flut, er ist vielmehr die Urmaterie, aus der die Götter und Asuras durch ihr Quirlen die wunderbaren Dinge wie Sonne und Mond, die Göttin Śrī, die Göttin Surā, das fahle Pferd, das Juwel Kaustubha und schliesslich den Gott Dhanvantari mit dem Unsterblichkeitstrank hervorbringen.⁴²⁴

2. Der Eber

Auch dieser spätere Avatāra Viṣṇus taucht, allerdings in sehr kurzer Form, im Śatapatha-Brāhmaṇa auf. In XIV.1.2.11 heisst es:

... īyatī ha vī iyám āgre pṛthivy āsa prādeśamātrī tīm emūśā iti varāhā újjaghāna só 'syāḥ pátiḥ prajāpatis ...

(Nur) so gross wie ein Spanne war aber am Anfang wahrlich diese Erde. Diese hob ein Eber namens Emūśa empor. Er war ihr Herr, der Prajāpati.

Eine Flut oder auch nur Wasser wird hier nicht erwähnt. In der Taittirīya-Saṃhitā allerdings wird in VII.5.1 beschrieben, wie Prajāpati, zum Eber geworden, die Erde aus dem Urozean holte. Doch auch hier geht nicht eine zerstörerische Flut der Entstehung des Ozeans voraus. Vielmehr liegt einmal mehr ein kosmogonischer Mythos vor, in welchem das Wasser die Ursubstanz darstellt.

Im Mahābhārata lassen sich mindestens zwei Versionen dieser Erzählung feststellen. Gemeinsam ist ihnen die Gestalt des Ebers als einer Inkarnation Viṣṇus. Dieser holt die im Ozean untergetauchte Erde empor⁴²⁵ oder befreit die von Dānavas Bedeckte und Bedrängte.⁴²⁶ Doch auch im ersteren Fall⁴²⁷ kann nicht von einer Flutsage gesprochen werden, da wiederum nicht erwähnt wird, dass eine Flut die Erde im Ozean verschwinden liess. Vielmehr handelt es sich um das gleiche Wasser, aus dem das Amṛta gequirlt wurde.

⁴²⁴ MBh I.16.32 ff.

⁴²⁵ MBh I.19.11, III.187.11.

⁴²⁶ MBh XII.202.10 ff.

⁴²⁷ In dem wir wohl das Erdtauchermotiv finden, das in gewissen Flutsagen wie z.B. in der bei Anderson aufgezeichneten Sage der Samojuden beim Neubeginn eine Rolle spielt. Vgl. S. 40.

In den späteren purānischen Versionen der beiden Erzählungen dienen sowohl die Schildkröten- wie die Eberinkarnation Viṣṇus der Darstellung der Schöpfung aus dem lebenspendenen Wasser.

Es zeigt sich somit deutlich, dass beide Themenkreise den Schöpfungsmythen zuzurechnen sind, aber nichts mit Flutsagen zu tun haben.

V. Gründe für die Aufnahme der Flutsage in das jeweilige Textkorpus.

Während in Kapitel II die Frage nach der Möglichkeit einer Entlehnung der indischen Flutsage aus einem ausserindischen Bereich erörtert wurde, gilt es nun dem Problem nachzugehen, was die Verfasser des Śatapatha-Brahmaṇa bewogen haben mag, die Erzählung in diesem Werk aufzunehmen und welches die Gründe waren, welche die epischen Dichter veranlassten, sie, in mehr als nur sprachlich veränderter Form, auch dem Mahābhārata einzuverleiben.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Flutsage sich wohl eines gewissen Bekanntheitsgrades erfreute, bevor sie in das Śatapatha-Brahmaṇa aufgenommen wurde.⁴²⁸ Wie solche Übernahmemechanismen funktionierten, wird zwar nicht mit Sicherheit zu ergründen sein, lohnt aber dennoch einige Überlegungen.

A. Die Hackersche Inklusivismusthese

Paul Hacker, der sich in seinen Forschungen zunächst eingehend mit dem Problem von Toleranz und Intoleranz im Hinduismus auseinandersetzte⁴²⁹ und zum Schlusse kam, dass diese Begriffe zumeist das Wesen der Sache gar nicht treffen konnten, stellte in einem postum veröffentlichten Vortrag⁴³⁰ folgende These auf:

„Inklusivismus bedeutet, dass man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder

⁴²⁸ S. 105 f. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme, dass sie von einem einzelnen Brahmanen vernommen wurde, der sie dann innerhalb seiner Belehrungen weitergab. Auszuschliessen ist auch, dass sie zur Illustration und Rechtfertigung des Opfertextes neu geschaffen wurde, da in diesem Falle ein höherer Integrationsgrad in das Textganze zu vermuten wäre.

⁴²⁹ So u.a. in seinem Artikel Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus. Vgl. dazu auch das Vorwort von P. Hacker zu seinen Kleinen Schriften, VIII.

⁴³⁰ Paul Hacker, Inklusivismus. In: Gerhard Oberhammer (ed.) Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien 1983.

unausgesprochen die Behauptung, dass das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, dass das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen.⁴³¹

Als Beispiel für diesen Inklusivismus, dem nach Paul Hacker kein Äquivalent in unserem Kulturkreis gegenübersteht, nennt er auch die Form der Auseinandersetzung zwischen mechanistischer und theistischer Kosmogonie, die so verlief, dass einerseits die mechanistische Kosmogonie den kosmischen Intellekt mit dem Schöpfergott Brahmā gleichsetzte, andererseits ursprünglich theistische Texte sich Bestandteile einer mechanistischen Weltansicht einverleibten.⁴³²

Motivation für den Inklusivismus können nach Hacker zwei diametral entgegengesetzte Geisteshaltungen sein. Zum einen gibt ein Unterlegenheitsbewusstsein einer Gruppe gegenüber einer anderen Anlass dazu, gewisse Vorstellungen als mit der eigenen identisch zu erklären, zum anderen bewirkt aber auch ein Überlegenheitsbewusstsein diesen Vorgang.⁴³³

Der Inklusivismus ist für Hacker ein Phänomen, das auf Indien beschränkt ist. Gerade die Tatsache, dass im Westen inklusivistische Geisteshaltungen missverstanden und als Toleranz gedeutet wurden, zeigt seines Erachtens das typisch Indische dieser Erscheinung.

Hacker hat diese und ähnliche Gedanken in mehreren seiner späteren Schriften geäußert.⁴³⁴ Ein Beispiel für diese Erscheinung im Bereiche des Mythologischen glaubte er auch aufzeigen zu können in dem Mythos von Prahlāda, mit dem er sich besonders eingehend befasst hat. In seiner eingehenden und ausserordentlich aufschlussreichen Studie zu dieser Gestalt⁴³⁵ verwendet er allerdings den Begriff Inklusivismus noch nicht. Doch äussert er sich später⁴³⁶ dahingehend, dass sich in der Adapti-

⁴³¹ op. cit., 12.

⁴³² op. cit. 13 f.

⁴³³ op. cit. 20 ff.

⁴³⁴ Einen Überblick über die Stellen, in denen sich Hacker zu diesem Thema geäußert hat, bietet der Aufsatz: Wilhelm Halfbass, „Inklusivismus“ und „Toleranz“, im oben erwähnten Band „Inklusivismus“, 29 ff.

⁴³⁵ Paul Hacker, Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt.

⁴³⁶ In dem oben (Anm. 430) erwähnten Vortrag, 17 f.

on der Legende in śivaitischen Texten⁴³⁷ „reichliches Material für Inklusivismus“ finde. Der Vorgang ist dabei folgender: Die in ihrem Wesen viṣṇuitische Prahlāda-Legende bleibt als Ganzes bestehen, doch erhält sie einen śivaitischen Anhang, „und damit wird sie als viṣṇuitische Legende in den Śivaismus hineingezogen.“

Es drängt sich natürlich auf, die Sintflutsage aus dem Blickwinkel der Hackerschen Inklusivismusthese zu betrachten. Der Terminus ‚Mythos‘ wurde zwar bis anhin geflissentlich vermieden; es kann aber kein Zweifel darüber herrschen, dass bei der Erzählung von Manu und dem Fisch ein solcher vorliegt.⁴³⁸ Demnach müssten auch die Hackerschen Kriterien auf ihn anwendbar sein. Dabei scheint zunächst eine Bestätigung seiner Theorie auf der Hand zu liegen.

Im Śatapatha-Brāhmaṇa liegt natürlich kein direkter Beweis vor, dass die Geschichte von Manu und dem Fisch einem anderen geistigen und kulturellen Umkreis entnommen wurde. Dennoch muss, wie oben angeführt wurde, mit der Übernahme gerechnet werden, wobei am nächstliegenden die Vermutung ist, dass das Motiv nicht-arischem Kulturgut des indischen Subkontinentes entstammt.⁴³⁹ Man darf in diesem Falle davon ausgehen, dass der Flutheld der Kulturheros des Stammes war; und dies ist denn auch die Funktion, die Manu bei den alten Indern zukommt. Die Neuentwicklung des Menschengeschlechtes durch einen Inzest zwischen Vater und Tochter war wohl ebenfalls Bestandteil der ursprünglichen Geschichte, da dieses zu den indischen Vorstellungen im Widerspruch stehende Faktum im Brāhmaṇa wohl auftritt, aber sehr diskret und keinesfalls eindeutig zum Ausdruck gebracht wird. Der Text lässt ja, und dies wohl nicht zufällig, oberflächlich gesehen im Unklaren darüber, ob Iḍā in diesem Moment als lebendiges Wesen oder als Segensspruch resp. Opferspende zu verstehen sei.⁴⁴⁰

Der Kontext der Erzählung im Śatapatha-Brāhmaṇa weist keine Spuren von Gedankengut auf, das ausserhalb des Brahmanismus steht. Zudem gelang es den Verfassern, wenn vielleicht auch nicht mit sehr viel Ele-

⁴³⁷ Die er in Prahlāda II, 174 ff. beschreibt.

⁴³⁸ Weiteres dazu s. S. 174 ff.

⁴³⁹ Vgl. S. 47 u. 103 ff.

⁴⁴⁰ Vgl. S. 99 ff.

ganz, Mitra und Varuṇa, die für den Verlauf der Opferhandlung und die Bezeichnung der Iḍā als Maitrāvaruṇi ihre Bedeutung haben, ebenfalls in den Handlungsablauf der Erzählung einzubeziehen.

Da uns die Vorlage fehlt, nach der die Flutsage im Brāhmaṇa gestaltet wurde, kann nicht beurteilt werden, wie weit das Fremde unverändert übernommen wurde. Es lässt sich somit auch keine Aussage darüber machen, ob hier zutrifft, was P. Hacker sagt:

„Beim Inklusivismus bleibt meistens das Fremde unverändert bestehen, abgesehen vom Inklusivismus der Stärke, den man, wenn man will, Umdeutung nennen kann, den ich aber doch lieber in die allgemein indische Praxis des Inklusivismus als eine besonders qualifizierte Sonderform einordnen möchte.“⁴⁴¹

Da zumindest in der Gestalt der Iḍā mit einer Umformung und Umdeutung zu rechnen ist, hätte man es also, um mit Hacker zu sprechen, mit einem „Inklusivismus der Stärke“ zu tun. Dass die arischen Invasoren gegenüber den von ihnen besiegten Stämmen ein Gefühl der Überlegenheit empfanden, das zunächst auf kriegerischen Erfolgen basierte und sich – objektiv gesehen wohl weitgehend zu unrecht – auf die geistige und kulturelle Ebene ausdehnte, lässt sich natürlich schon im Ṛgveda nachweisen. Der Vorgang, der sich bei der postulierten Übernahme der Flutsage in den indischen Bereich abspielte, liesse sich demnach vielleicht tatsächlich mit dem Hackerschen Inklusivismusbegriff in Einklang bringen.

Allerdings stellt sich bei einer derart grosszügigen Auslegung der Hackerschen These die Frage, ob eine so geartete Inklusion denn typisch indisch sei. Gerade bei den Flutsagen besitzen wir ja die biblische Version, von der man mit Sicherheit sagen kann, dass sie aus einem anderen Bereiche stammt, der dem jüdischen in kulturellen und religiösen Belangen fremd war; und wenn auch die direkte Vorlage fehlt, nach welcher die Erzählung von Noah geformt ist, so kann über die Übernahme aus dem mesopotamischen Bereich so wenig Zweifel herrschen wie darüber, in welchen Teilen die Anpassungen an den Pentateuch vorgenommen wurden. Der Gott Enlil/Enki wird durch Jehova ersetzt; der Flutheld wird zum Stammvater und Kulturheros des Volkes Israel; und der Neubeginn

⁴⁴¹ Inklusivismus, 28.

nach dem Opfer wird so geformt, dass sich die Erzählung in die Genealogie der Genesis einfügt.

Nicht nur die Ähnlichkeiten des Übernahmeprozesses sind auffällig. Sowohl in der indischen wie in der israelitischen Kultur ist es die Priesterklasse, die für die Aufnahme des Mythos in einen religiösen Kontext gesorgt hat. Auch die Motivation für die Übernahme, die sich natürlich nur erahnen lässt, mag nicht sehr unterschiedlich gewesen sein. In beiden Fällen war ein Kontakt mit einer Kultur vorhanden, zu der ein Rivalitätsverhältnis bestand. Diese Kultur aber verfügte jeweils in ihrer Flutgeschichte über ein Erzählgut, das beeindruckend und von hohem dramatischem Wert war; und dieses machten sich die Priester zunutze, indem sie es für die eigenen Texte vereinnahmten – wobei man immerhin nicht ausschließen darf, dass die Erzählung dem eigenen Volke bereits vertraut war. Natürlich könnte man darüber spekulieren, wie weit die Priester selbst von Anfang an vom Wahrheitsgehalt der Sage überzeugt waren. Auf ihre Wirkung als Mythos – der als wahr empfunden werden muss, um einer zu sein – hatte dies keinen Einfluss.

Bei der Wiederaufnahme der Erzählung im Mahābhārata ist zunächst festzuhalten, dass die Veränderungen gegenüber ŚB I.8.1 sowohl aus sprachlicher wie aus inhaltlicher Sicht so beträchtlich sind, dass eine direkte Übernahme aus dem Brāhmaṇa sehr fraglich erscheint.

Die sprachlich-stilistischen Unterschiede können bei unserer Fragestellung nicht zur Diskussion stehen. Die Freiheit, die einem Dichter bei der Bearbeitung eines Stoffes zusteht, ist unbestritten und ist mitnichten als eine auf Indien beschränkte Gegebenheit zu bezeichnen. Dementsprechend kann die ausführliche Schilderung der Naturgewalten während der Zeit, in der das Schiff den Winden und Wogen ausgesetzt ist, nicht als Argument herhalten, ebensowenig wie die Umformung des lakonisch-sprichwörtlichen *mātsya evā mātsyam gilati* in ŚB I.8.1.3 zu der vollständigen Strophe *durbalaṃ balanvanto hi matsyaṃ matsyā viśeṣataḥ / bhakṣayanti yathā vṛttir vihitā naḥ sanātāni//* im MBh III.185.8.

Schon eher ins Bild des Inklusivismusbegriffes passt die Darstellung der Gestalt des Manu. Seine Charakterisierung als frommer Mann, der strengste Askese betreibt, die Angabe, dass er diese Kasteiungen an ei-

nem der damaligen Religion heiligen Orte ausübt, sind den Vorstellungen des Epos gemäss; mit denjenigen des Brähmaṇas wären zumindest die Beschreibung einer Askese, die zehntausend Jahre dauert und die darin besteht, auf einem Beine zu stehen, völlig unvereinbar. In direktem Gegensatz zum Fluthelden des Śatapatha-Brähmaṇa steht die epische Beschreibung allerdings darum nicht, weil, wie oben ausgeführt, die Gestalt des Manu in ŚB I.8.1 nur als Stammvater und erster Opferer fassbar ist, ohne dass er eine individuelle Persönlichkeitsstruktur aufweist. Dennoch hiesse es, den Inklusivismusbegriff überdehnen, würde man auch die Wandlung der Manugestalt hier einordnen. Manu ist ja nicht eine Figur, die einzig in der Flutsage auftritt. Vielmehr wird er vom Ṛgveda bis hin zum Epos (und natürlich auch noch in der späteren Literatur) immer wieder neu erwähnt und beschrieben, und es versteht sich beinahe von selbst, dass sich mit dem Wandel der religiösen Vorstellungen auch das Manubild gewandelt hat, so wie sich in auffallendem Masse auch Charakter und Bedeutung einzelner Götter verschoben haben. Die stufenweise Veränderung und Anpassung an sich im Verlaufe von Jahrhunderten wandelnde weltanschauliche Gegebenheiten kann nicht als Einbezug von etwas Fremdem verstanden werden.

Von anderer Warte aus müssen die Darstellung der Neuschöpfung und die Einordnung der Erzählung in den Kontext betrachtet werden. Hier findet eine weitgehende, aber nicht vollständige Eingliederung in die jeweilige religiöse und weltanschauliche Begriffswelt statt. Die Art und Weise, wie beim Śatapatha-Brähmaṇa bzw. beim Mahābhārata die Einbettung geschieht und welche Vorstellungen vom Weltgeschehen der Beschreibung der Neuschöpfung zugrundeliegen, ist in den vorangehenden Kapiteln erörtert worden. Man könnte zunächst geneigt sein zu behaupten, dass hier ein Fall vorliegt, welcher der von Hacker angeführten Verwendung eines viṣṇuitischen Mythos und seine Unterordnung in einem śivaitischen Kontext vergleichbar ist.

Die Argumente, welche A. Wezler gegenüber der Hackerschen Sicht gerade auch in Bezug auf die Prahlāda-Legende vorgebracht hat,⁴⁴² haben indessen in diesem Falle wesentliches Gewicht. Was das Epos mit dem Śatapatha-Brähmaṇa gemeinsam hat, ist von der epischen Warte aus gesehen nicht etwas Fremdes, sondern etwas Altes. Dem Alten wird aber in

⁴⁴² A. Wezler, Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff P. Hackers, 81 ff.

Indien grundsätzlich seine Gültigkeit und Wahrheit nicht abgesprochen. Wezlers Feststellung zum Prahlāda-Mythos, nämlich dass „gar nicht etwas Fremdes oder auch nur Anderes „eingeschlossen“, in die eigene Tradition hineingenommen ... sondern ... ein in der eigenen Überlieferung durchaus gegebenes Element prononciert abgewertet und dem, was einem selbst als das Höherwertige erscheint und wozu man sich glaubend bekennt, unmissverständlich untergeordnet“⁴⁴³ wird, müsste auch im Hinblick auf ihre Gültigkeit für eine Übernahme der brāhmaṇischen Flutsage ins Epos beachtet werden. Falls eine „unmissverständliche Unterordnung“ überhaupt vorliegt, so geschieht ihr Mechanismus im Epos allerdings nicht in gleicher Weise wie bei der Prahlāda-Legende. Diese wird als Ganzes aus dem viṣṇuitischen Text übernommen und durch einen Zusatz in ihrer Bedeutung abgewertet. Beim Epos stimmt nur der erste Teil der Erzählung – wenn auch ausgeschmückt und durch Zusätze den religiösen Vorstellungen der epischen Zeit erweitert – mit dem alten Text überein; was aber nach Manus Rettung geschieht, wird völlig neu gestaltet, ohne dass der Versuch gemacht wird, die ältere Version irgendwie einzubeziehen. Wiederum stellt sich die Frage, ob es tatsächlich die brāhmaṇische Version war, welche als Vorlage für das Epos diente. Rechnet man aber mit einer nicht mehr vorliegenden Form der Erzählung, welche als Grundlage für die epische Version diente, dann kann Inklusivismus zwar nicht ausgeschlossen werden, ist indessen mangels Vergleichspunkten nicht nachweisbar.

Bei einer sehr grosszügigen Auslegung des Begriffes Inklusivismus möchte man versucht sein, die Gründe für die Übernahme der Flutsage ins Śatapatha-Brahmaṇa einerseits und ins Mahābhārata andererseits mit inklusivistischen Argumenten zu erklären. Doch kann im ersteren Falle der Inklusivismus kaum als typisch indische Erscheinung gewertet werden; und in beiden Fällen lässt sich nicht feststellen, wie denn eigentlich genau das inkludierte Element aussah. Es hiesse den Begriff des Inklusivismus gewaltsam auszudehnen und damit auch zu verwässern, wollte man auch hier mit der Hackerschen These operieren.⁴⁴⁴

⁴⁴³ op. cit., 82.

⁴⁴⁴ Ein schlagendes Beispiel für Inklusivismus bietet dagegen die Flutsage des Bhaviṣya-Purāṇa, welche im Anhang (S. 221 ff.) in deutscher Übersetzung wiedergegeben ist. Hier erscheint tatsächlich und unverwechselbar die Flutsage der Genesis. Selbst die Eigennamen sind leicht erkennbar, etwa Nyūha für Noah, Sima für Sem etc. Auch die Art und Weise, wie das Fremde als dem Eigenen unter-

B. Überlieferung und Kontinuität

Es empfiehlt sich demnach, kurz auf allgemeine Prinzipien der Übernahme von mythologischen Stoffen zu sprechen zu kommen, wobei einerseits die Wanderung von einem Kulturkreis zu einem anderen, andererseits das Problem der zeitlichen Distanz innerhalb des gleichen Kulturkreises Beachtung verdient.

Auf dem Gebiete der Volkskunde sind Überlieferungen, die sich oftmals über Jahrhunderte, gelegentlich auch über weite geographische Räume erstrecken, ein wichtiges Forschungsgebiet, in dem der Kontinuitätsbegriff eine grosse Rolle spielt, ob die Forscher ihm nun positiv oder ablehnend gegenüberstehen.⁴⁴⁵ Verwendung fand der Begriff zunächst insbesondere im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen römischer und germanischer Kultur nach dem Untergang des römischen Westreiches und dem Eindringen germanischer Völker in diesen Raum; es ging dabei also vorwiegend um die Frage des Weiterlebens des Altertums im Mittelalter, wobei das Interesse hauptsächlich auf den wirtschafts- und sozialhistorischen Bereich gerichtet war.⁴⁴⁶

Für die vorliegende Arbeit von Belang sind allerdings jene Tradierungsprozesse, welche sich im Rahmen der verschiedenen Erzählgattungen abspielen, zu denen die Mythen ebenso gehören wie Sagen und Märchen. Kurt Ranke⁴⁴⁷ hat darauf hingewiesen, dass „eine grosse Anzahl von Sagen ihre archäologische Bestätigung gefunden haben, und damit die Verifikation ihrer oralen Kontinuität durch Jahrtausende hindurch und oft sogar über einen oder mehrere Bevölkerungswechsel hinweg.“

legen dargestellt wird, geschieht genau im Sinne von Hackers Inklusivismusbegriff. Nyūha und auch seine Vorfahren, die von Ādama (Adam) und Havyavati (Eva) abstammen, sind Nachkommen des Mlecchas Kali, eines Barbaren, der als Viṣṇuverehrer von Hari die Zusage erhält, dass das zertörte Barbarengeschlecht aus dem Schlamme des grossen Gottes neu erstehen solle. Eine Zusammenfassung dieser Teile des Bhaviṣya-Purāna (es handelt sich um III.1.4.1 ff.) findet sich in: A. Hohenberger, Das Bhaviṣyapurāna, 11 f.

⁴⁴⁵ Ganz diesem Thema gewidmet ist z.B. der von H. Bausinger und W. Brückner herausgegebene Band „Kontinuität ?“. (vgl. Bibliographie)

⁴⁴⁶ Vgl. die Sammlung der Aufsätze in P.E. Hübinger (ed.), Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter.

⁴⁴⁷ Orale und literale Kontinuität, 105 ff.

Die orale Tradierung bringt natürlich die für ihre Erforschung beinahe unüberwindliche Schwierigkeit mit sich, dass ihre einzelnen Stufen nur gelegentlich registriert sind; und diese Registrierung erfolgte bis in unser Jahrhundert hinein notgedrungen mit dem Mittel der schriftlichen Fixierung. Dies aber bedeutet, dass sehr viele Zwischenstufen und Varianten nicht bekannt sind.

Auf dem Gebiete der indischen Literatur kann allerdings in gewissen Bereichen auch von einer oralen Fixierung die Rede sein. Es ist bekannt, dass gewisse Texte, insbesondere der Śruti-Literatur über Jahrhunderte weg wortgetreu überliefert wurden. Es mag daher durchaus sein, dass der Text des Śatapatha-Brāhmaṇa, so wie er uns heute vorliegt, weitestgehend identisch ist mit der Gestalt, welche das Werk vor ungefähr zweieinhalbtausend Jahren aufwies. In etwas geringerer Masse darf sogar für das Mahābhārata angenommen werden, dass die heute gedruckt und in Handschriften vorliegenden Versionen, die voneinander ja erstaunlich wenig abweichen, mit der Gestalt, welche das Epos etwa im 4. Jahrhundert n. Chr. aufwies, gut übereinstimmen. Zu bedenken ist jedoch, dass nicht allein das Erzählgut existierte, das in diesen und anderen uns bekannten Textmassen eingebettet ist. Es kann gar kein Zweifel darüber herrschen, dass die orale Tradition daneben Sagen und Legenden, Märchen und Schwänke und eben auch Mythen kannte, die nicht etwa in fester Textgestalt überliefert wurden. In ihnen bestand nicht die Notwendigkeit einer wortgetreuen und an bestimmte Bevölkerungsschichten gebundenen Weitergabe von Lehrer zu Schüler. Sie standen jedermann zur Verfügung, und man darf davon ausgehen, dass schon synchron nicht zwei von ihnen wirklich identisch waren, sondern dass eine recht grosse Variationsbreite bestand.⁴⁴⁸ Bei der Weitergabe über Jahrhunderte hinweg müssen die Abweichungen noch beträchtlicher gewesen sein.

Für den Vergleich der Flutgeschichte im Mahābhārata mit derjenigen im Śatapatha-Brāhmaṇa aber bedeutet dies, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass die erstere direkt aus der letzteren übernommen wurde. Es ist sogar anzunehmen, dass schon in brāhmaṇischer Zeit neben der Version des Śatapatha noch mehrere andere Varianten bekannt waren, die, da sie nie in einen kanonischen Text aufgenommen wurden, eine bestimmte Form

⁴⁴⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen W. Burkerts in seinem Aufsatz *Mythisches Denken*, 18.

nur im Augenblick des Erzähltwerdens aufwiesen. Gerade die kurze Erwähnung in der Kāṭhaka-Saṃhitā deutet darauf hin, auch wenn sie kaum als schlüssiger Beweis gewertet werden kann.

Wir müssen uns damit abfinden, dass wir keine lückenlose Belegkette nachweisen können, welche die Kontinuität der Flutsage in den Jahrhunderten zwischen Śatapatha-Brahmaṇa und Mahābhārata bestätigt. Eben-
sowenig lassen sich die einzelnen Stufen der Wandlung in der Geschichte feststellen.

In Anbetracht der Verschiedenheit der Erzählung, insbesondere in bezug auf den Neubeginn nach der Katastrophe, liegt aber die Annahme nahe, dass als Vorlage für das Mahābhārata nicht die Version des Śatapatha-Brahmaṇa diene, wiewohl man davon ausgehen kann, dass auch diese zur Zeit der Entstehung des Epos noch bekannt war. Läge aber die brähmaṇische Version der epischen direkt zugrunde, dann müssten zumindest Spuren der Idā zu finden sein, d.h. es wäre wohl der Versuch gemacht worden, auch die Angabe einzuarbeiten, dass Manu sich eine Tochter schuf, um so als Stammvater für die Neuentwicklung der Menschheit zu sorgen.

Wie viele Versionen der Flutgeschichte bereits in der Periode der Brahmaṇas im Umlauf waren, in welchen Punkten sie sich voneinander unterschieden und welche Wandlungen sie im Laufe der Zeit durchmachten, lässt sich natürlich nicht auch nur annähernd feststellen. Man darf aber wohl davon ausgehen, dass der Kern der Sage weit verbreitet war und immer von neuem erzählt wurde, wobei die Kenntnis des Śatapatha-Brahmaṇa-Textes nicht vorauszusetzen ist. Auch im heutigen Indien, selbst in Kreisen, welche keine nähere Beziehung zu ihrer eigenen Tradition haben, stellt man immer wieder eine erstaunliche Kenntnis einzelner Mythen und Legenden fest. Sehr oft handelt es sich dabei um Stoffe, welche beispielsweise in den Purāṇas zu finden sind. Den Menschen, welche diese weitergeben, sind aber oft die Purāṇas überhaupt nicht bekannt, und zwar nicht nur weil sie nicht über genügend Sanskritkenntnisse verfügen, um diese zu lesen; sie wissen oft nicht einmal, dass diese Literaturgattung überhaupt existiert, geschweige denn, dass sie mit deren Inhalt auch nur oberflächlich vertraut wären. Dennoch kennen sie diese Erzählungen, die sie zumeist im Kreise ihrer Familie gehört haben.

Mit dieser Art der Bewahrung und Wiedergabe, aber auch mit den Wandlungen, die sich bei der Weitergabe naturgemäss vollziehen, muss für die Vergangenheit noch in vermehrtem Masse gerechnet werden als für die heutige Zeit. Von demjenigen, der die Flutsage in den uns heute vorliegenden Text des Mahābhārata aufnahm, darf man demnach vermuten, dass er mit einer, vielleicht sogar mehreren, späteren Versionen des Themas vertraut war. Falls es sich um einen Brahmanen handelte, war ihm möglicherweise auch die entsprechende Partie des Śatapatha-Brahmaṇa bekannt. Wenn er nun aber nicht diese, sondern eine jüngere Form der Erzählung wählte – und sie vielleicht auch ausbaute – dann konnte dies nicht daran liegen, dass grundsätzlich das Neuere dem Älteren vorgezogen wurde. Bei der hohen Verehrung, die alles Altehrwürdige in Indien zu allen Zeiten genoss, hätte man sogar annehmen dürfen, dass die Brāhmaṇa-Version, die ja in einem als heilig geltenden Text bezeugt war, viel eher als Vorlage gewählt worden wäre.

C. Die Funktion der Erzählung

Die Gründe weshalb ein einzelner Mythos – oder übrigens auch ein Märchen oder eine Sage – erzählt wird, lassen sich wohl nie mit Präzision festlegen.⁴⁴⁹ Natürlich hat, auf einer relativ banalen Ebene, das Geschichtenerzählen einen Unterhaltungswert, der nicht unterschätzt werden sollte. Diese Art der Unterhaltung, die in der modernen Zeit zum Teil von Druckerzeugnissen, vor allem aber von den elektronischen Medien wahrgenommen wird, befriedigt wohl ein natürliches Bedürfnis, das allen Menschen eigen ist, auch wenn es sich nicht immer auf gleiche Weise und in gleichem Masse offenbart. Ob dieses Wissenwollen über anderes, das in der direkten Erfahrungswelt des Einzelnen nicht existiert, psychologisch gesehen, Flucht aus dem Alltag oder der Drang nach Erweiterung geistig-seelischen Erlebens ist, kann hier nicht zur Diskussion stehen. Wohl aber ist in den beiden uns konkret vorliegenden Fällen die Frage nach dem Warum des Erzählens berechtigt und sinnvoll.

Da beide Male der Mythos in einen Kontext eingebettet ist, lassen sich auch seine Funktion innerhalb des Textganzen und, davon ausgehend, die Gründe, weshalb er gerade an dieser Stelle erzählt wird, einigermaßen erfassen.

Beim Śatapatha-Brāhmaṇa ist dies relativ einfach feststellbar: Die ganze Textmasse der Brāhmaṇas dient einem eindeutigen Zweck, von dem insbesondere in Kapitel III schon mehrfach die Rede war. Sie verfolgt klar didaktische Ziele und dient der Erklärung und Begründung der Opferrituale. Diesen Zielen ist auch die Flutsage untergeordnet. Dabei lassen sich klar zwei Ebenen unterscheiden, auf welchen die Einordnung geschieht.

Da ist zunächst die Gestalt des Manu. Sein Einbezug in irgendeinen Teil eines Brāhmaṇas ergibt sich ganz natürlich. Manu ist im Indischen von alters her der Urahn der Menschheit. Daher verbindet sich eine Sage, die den Stammesheros betrifft, bei einer Übernahme aus einem anderen Kulturkreis beinahe zwangsläufig mit seiner Gestalt. Der Einbeziehung der

⁴⁴⁹ Kurt Ranke schreibt: „Was treibt diese Geschichten durch Zeiten und Völker? Was ist der Geist, die Seele, das innere Perpetuum mobile dieser Prozesse? Wir wissen es nicht, wir können es nur staunend betrachten.“ (In: *Orale und literale Kontinuität*, 105; zitiert aus K. Ranke, *Schleswig-holsteinische Volksmärchen* 2 (1958), 6.)

Flutsage in den indischen Sagenschatz einerseits und in ein Brāhmaṇa als Textganzes andererseits standen demnach keine Hindernisse im Wege. Die Eigenschaft, die Manu ebenfalls schon vor den Brāhmaṇas zugeschrieben wurde, nämlich diejenige eines vorbildlichen Opferers und eines Begründers mancher Opferrituale machten jeden Einzelmythos, der sich mit ihm befasste, zu einem möglichen Thema für ein Brāhmaṇa.

Weshalb die Geschichte von Manu und dem Fisch gerade an dieser Stelle des Śatapatha-Brāhmaṇa erzählt wird, ist schwieriger zu ergründen. Ihre Funktion ist zwar offensichtlich: Sie setzt das bestimmte Ritual und die dazu gehörende Opferspende, eben die Idā, in Beziehung mit der personifizierten und göttlichen Gestalt gleichen Namens. Damit dies aber möglich war, müssen mindestens zwei Dinge vorausgesetzt werden. Zum ersten muss für diese oder eine ähnliche Personifizierung eine Basis bereits vorhanden sein. Dass dies der Fall ist, wurde bereits in Kapitel III aufgezeigt.⁴⁵⁰ Zweitens müssen Manu und die personifizierte Idā bereits in einem gewissen Zusammenhang gestanden haben. Auch dafür lassen sich Indizien bereits im Ṛgveda nachweisen, wenngleich die Beziehung zwischen den beiden nicht klar zum Ausdruck kommt.⁴⁵¹ Die Angabe, dass Idā die Tochter Manus sei, findet sich dagegen erst im Śatapatha-Brāhmaṇa, und zwar neben der Flutsage an einer weiteren Stelle,⁴⁵² die wahrscheinlich jünger ist.⁴⁵³ Das Thema des Fluthelden, der zusammen mit seiner Tochter die neue Menschheit schuf, gehörte wohl zum Mythos, so wie er zu jener Zeit im Umlauf war. Die Frage ist bloss, ob die nicht-sexuelle Zeugung der Tochter aus Produkten der Natur ebenfalls dazugehörte. Sollte dies der Fall sein, dann bestünde ein ganz offenkundiger Grund, die Flutsage gerade an dieser Stelle im Brāhmaṇa erscheinen zu lassen.

Ausser Zweifel steht, dass das Ritual des Idāhvāna älter ist als die Legende von seinem Entstehen. Dass mit diesem Teil des Opfers nicht nur allgemein Wohlergehen und Wohlstand für den Opferer bewirkt wurde, sondern dass explizit auch eine grosse Nachkommenschaft daraus resultierte, gehört bestimmt ebenfalls zu den ursprünglichen Wirkungen dieses

⁴⁵⁰ Vgl. S. 82 ff.

⁴⁵¹ Vgl. S. 89 f.

⁴⁵² Nämlich ŚB XI.5.3.5.

⁴⁵³ Dazu J. Gonda, *Vedic Literature*, 352

Rituals. Das Versprechen einer grossen Nachkommenschaft ist allerdings sehr häufig. Doch lag in diesem Falle ein besonderer Anlass vor, Mythos und Opfervorschriften zusammenzubringen. Denn da die Idā nicht nur als Sache, sondern bereits auch als weibliches Wesen galt, lag es nahe, sie zur Tochter des Stammvaters zu machen, so dass sich die Sage als Ursprungslegende für das nachfolgend beschriebene Ritual verwenden liess.

Beim Epos ist es weit weniger offensichtlich, welche Funktion der Flutsage zukommt, denn das Werk als Ganzes ist ja nicht einem einzigen Zweck untergeordnet. Das Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan ist allerdings zweifelsohne zu den didaktischen Teilen zu zählen, auch wenn es nicht wie etwa die Bhagavadgītā reine Unterweisung bietet. Erscheint demnach die Flutsage aus didaktischen Gründen, d.h. gleichsam als Illustration einer religiösen Belehrung in dieser Form und an dieser Stelle?

Der Kontext, in dem die Flutsage steht, ist in Kapitel IV eingehend beschrieben und besprochen worden.⁴⁵⁴ Dabei zeigte sich, dass mit den der Erzählung vorangehenden Passagen allenfalls – wenn man den Text des Śatapatha-Brāhmaṇa als bekannt voraussetzt – ein assoziativer Zusammenhang besteht.⁴⁵⁵

Inhaltlich sehr viel mehr Gemeinsames hat die Flutsage mit den nachfolgenden Kapiteln, welche von einem viṣṇuitischen Standpunkt aus die Welt in ihrem Wandel von Entstehen und Vergehen darstellen.⁴⁵⁶ Zwar fügt sie sich nicht glatt in die Vorstellungen von den Kalpas und Yugas ein, wie sie in MBh III.186 ff. beschrieben werden. Dennoch waren ihre beiden wichtigsten Komponenten, nämlich die Macht einer grossen Flut, die alles Lebende zerstört und das Wiederauferstehen der Schöpfung durch die Vermittlung von Brahmā, bestimmt ausschlaggebend für die Aufnahme der Erzählung an dieser Stelle.

Wie schon beim Śatapatha-Brāhmaṇa müssen wir davon ausgehen, dass sich die Flutsage als einzelne und selbständige Erzählung zur Zeit der Entstehung des Epos einer gewissen Verbreitung und Beliebtheit erfreute. Im Vergleich zu seinem Inhalt in vedischer Zeit war das Thema der

⁴⁵⁴ S. 107 ff. und 146 ff.

⁴⁵⁵ S. 115 f.

⁴⁵⁶ Vgl. S. 146 ff.

Zerstörung und der Art, wie sie vor sich ging, in seinem Kern weitgehend unverändert geblieben. Grundlegend gewandelt hatte sich dagegen die Vorstellung vom Zustandekommen des Neubeginns. Der Mythos an sich trug indessen zu jener Zeit mit Sicherheit weder viṣṇuitische noch śivaitische Züge, harmonierte aber in seiner Form mit den damals verbreiteten Vorstellungen von den Kreisläufen nicht nur der menschlichen Existenz, sondern auch des ganzen Kosmos. Wie im Falle von anderen Erzählungen der verschiedensten Art, welche im Mahābhārata anzutreffen sind, darf man auch bei der Flutsage annehmen, dass sie im Erzählgut des Volkes einen festen Platz einnahm. Bei der nicht zu verkennenden enzyklopädischen Tendenz dieses Epos mag dies allein schon Grund genug für eine Aufnahme gewesen sein.

D. Die Wahrheit des Mythos

In den Kapiteln II bis IV wurde für die Erzählung von der Flut der Begriff Mythos nicht verwendet. Es geschah dies mit Absicht, da es zunächst einzig darum ging, den Text als solchen und in seiner Umgebung zu erfassen, ohne ihn von Anfang an mit einem Etikett zu versehen. Bei der Frage nach den Gründen, weshalb jeweils gerade ein bestimmter Text in das jeweilige Werk aufgenommen wurde, ist nun aber auch die Erzählgattung von Belang. Bei der Geschichte von Manu und dem Fisch, wird man nicht zögern, sie der Gattung des Mythos zuzuordnen; doch ist es immerhin notwendig, sich selbst Rechenschaft zu geben, auf Grund welcher Kriterien diese Zuordnung erfolgt.

Der Begriff „Mythos“ steht in den modernen europäischen Sprachen oft als Bezeichnung von etwas Unwirklichem, Phantastischem.⁴⁵⁷ Dass dem so ist, kann nicht verwundern, denn wer hier und heute Mythen fremder Völker oder alter Zeiten vernimmt, der trifft auf eine Welt, die mit seinen Erfahrungsbereichen nicht übereinstimmt. Solche Erzählungen werden demnach als phantastisch empfunden, wodurch sich auch die Bedeutung des Wortes Mythos in diese Richtung erweitert und verschiebt.

Jede Definition des Begriffes Mythos stösst auf Schwierigkeiten. Der Versuche, ihn näher einzugrenzen sind sehr viele; und es kann nicht Ziel dieser Betrachtung sein, auf sie alle oder auch nur eine begrenzte Zahl von ihnen näher einzugehen. Begnügen wir uns vielmehr mit der von W. Burkert gegebenen konzisen Zusammenfassung der wichtigsten unter ihnen:⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ W. Burkert (Mythisches Denken. In: Hans Poser (ed.), Philosophie und Mythos. Berlin 1979, 16) schreibt dazu sehr treffend: „In der Gegenwartssprache wird ‚Mythos‘ dabei in einer merkwürdig ambivalenten Weise verwendet: etwas als ‚Mythos‘ zu bezeichnen, eine Meinung oder Einstellung, heisst sie als unwahr, irrational und vielleicht gar gefährlich denunzieren, als ‚falsches Bewusstsein‘: ‚der Mythos des Staates‘, ‚Mythen des Alltags‘; zugleich aber hat ‚Mythos‘ einen erlesenen und nostalgischen Klang, etwa im Sinn der Verse Hugo von Hofmannthals vom ‚Weltgeheimnis‘: „Der tiefe Brunnen weiss es wohl; einst aber wussten alle drum; nun zuckt im Kreis ein Traum herum“.“ Vgl. auch ders., Structure and History in Greek Mythology and Ritual, 1.

⁴⁵⁸ Einen wichtigen und interessanten wissenschaftsgeschichtlichen Überblick zu dem Thema bietet: W. Burkert, Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne (mit anschliessender Diskussion).

„Am meisten verwendet und gleichsam als Faustregel durchaus nützlich ist die Definition des Mythos als Erzählung über Götter oder göttliche Wesen; sie ist freilich teilweise zirkulär, insofern manche göttliche Wesen ja ihrerseits erst durch den Mythos konstituiert werden, und sie ist auch offenbar zu eng: ist die Geschichte von Oedipus kein Mythos? Sehr erfolgreich ist auch die von Pettazzoni und Eliade geprägte Auffassung des Mythos als Erzählung von den grundlegenden Ereignissen der Urzeit, ‚in illo tempore‘, geworden; indem sie ein inhaltliches mit einem funktionalen Merkmal koppelt, ist sie freilich noch weit enger als die zuvor erwähnte. Als viel zu einschränkend hat sich auch die funktionale Definition der ‚myth-and-ritual‘-Schule erwiesen, Mythos sei die auf Ritual bezogene Erzählung oder gar nur die in rituellem Kontext verwendete Erzählung“.⁴⁵⁹

Burkert, dessen Kritik an den erwähnten Definitionen sicher zu recht besteht, fügt ihnen seine eigene These an: „Mythos als ‚angewandte Erzählung‘, Erzählung als primäre Verbalisierung von überindividuellen, kollektiv wichtigen Aspekten der erfahrenen Wirklichkeit.“⁴⁶⁰

Von den von W. Burkert kurz zusammengefassten Definitionen genügt die Geschichte von Manu und dem Fisch wenigstens den beiden ersteren, nämlich des Mythos, verstanden als Erzählung über Götter oder göttliche Wesen und als Erzählung von den grundlegenden Ereignissen der Urzeit. In der brähmaṇischen ebenso wie in der epischen Version erscheint ein göttliches Wesen – im ersten Falle die Göttin Idā, im zweiten der Gott Brahmā –, dessen Eigenschaft als göttliche Gestalt auch ausserhalb dieses Kontextes bezeugt ist. Ebenso steht ausser Frage, dass diese Erzählung sich mit einem grundlegenden Ereignis der Urzeit befasst. Übrigens ist bei der indischen Flutsage auch das rein äusserliche Indiz, welches den Mythos vom Märchen trennt, vorhanden. Der Held trägt nicht einen Al-

⁴⁵⁹ In seiner Arbeit: Literarische Texte und funktionales Mythos: zu Içstar und Atrahasis, 64 f. – wobei er selbstverständlich auf die jeweiligen Autoren und Werke verweist.

⁴⁶⁰ Op. cit., 65. Ähnlich bereits in *Mythisches Denken*, 29: „Mythos ist eine traditionelle Erzählung, die als Bezeichnung von Wirklichkeit verwendet wird. Mythos ist angewandte Erzählung. Mythos beschreibt bedeutsame überindividuelle, kollektiv wichtige Wirklichkeit.“ Vgl. auch: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 22 ff.

lerweltsnamen, sondern er ist jenes Individuum, von welchem die Inder ihre Abstammung herleiten.⁴⁶¹

Schon problematischer ist die Frage nach dem Zusammenhang der Flutsage mit dem Ritual. Beim Mahābhārata liegt eine solche Verbindung ganz offensichtlich nicht vor. Beim Śatapatha-Brāhmaṇa dagegen besteht zwar zweifelsohne eine derartige Beziehung. Die Behauptung, dass die Erzählung aus dem Ritual hervorgegangen sei, wäre aber völlig abwegig. Zum einen ist klar festzuhalten, dass die Erzählung von Manu und dem Fisch zu keiner Zeit Bestandteil der rituellen Handlung bildete, noch trägt die Handlung irgendwelche Züge, die im Ritual gleichsam einen pantomimischen Ausdruck finden. In Kapitel III ist wohl hinreichend dargelegt worden, dass die Flutgeschichte dem Textkorpus des Śatapatha-Brāhmaṇa erst eingefügt wurde, als die Opfervorschriften und -rituale bereits fest geworden waren. Dass sie aber ihre Entstehung dem Opferritual verdankt, kann absolut ausgeschlossen werden, da sie in diesem Falle in sehr viel engerer inhaltlicher Verbindung mit der nachfolgenden Beschreibung des Idāvāna stehen müsste.⁴⁶² Alles weist vielmehr darauf hin, dass die Flutgeschichte bereits bekannt war, als sie im Brāhmaṇa Aufnahme fand.

Für unsere Frage nach den Gründen für das Auftreten der Flutsage sowohl im Brāhmaṇa als auch im Epos und vor allem für das Problem, weshalb die beiden Erzählungen inhaltlich nicht miteinander übereinstimmen, erweist sich aber W. Burkerts eigene Definition vom Mythos als einer „Erzählung als primäre Verbalisierung von überindividuellen, kollektiv wichtigen Aspekten der erfahrenen Wirklichkeit“ als ausserordentlich hilfreich. Ein Mythos, der wirklich lebendig und echt ist, ist nicht die Ausgeburt einer wild wuchernden Phantasie, ohne Bezug auf die Erfahrungen und Vorstellungen der Kultur, in welcher er erzählt wird. Er birgt vielmehr für den Erzähler und Zuhörer absolute Wahrheit. Dass diese Wahrheit weder empirisch noch logisch überprüfbar ist, wie wir es mit unserem noch immer positivistisch angehauchten Weltbild zu fordern

⁴⁶¹ Vgl. G.S. Kirk, *Myth*, 39; W. Burkert, *Mythisches Denken*, 30; ders., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 23.

⁴⁶² Interessant zur Frage der Entstehung des Mythos aus dem Ritual und zur Kritik an dieser Auffassung sind G.S. Kirks Ausführungen zu F.M. Cornford, welcher Schöpfungsmythen auf ein Ritual zurückführt und dies anhand des babylonischen *Enuma Elish* nachzuweisen versucht. G.S. Kirk, *Myth*, 13 ff.

geneigt sind, ist dabei ohne Belang. Wichtig ist das kollektive Wissen darum, dass die beschriebenen Vorgänge sich so und nicht anders abgepielt hatten.

In seinem 1950 veröffentlichten Aufsatz ‚Die Wahrheit des Mythos‘ ist R. Pettazzoni dieser Frage im Hinblick auf die Mythen der sogenannten Primitiven nachgegangen.⁴⁶³ Ausgehend von der Unterscheidung zwischen „wahren“ und „falschen“ Geschichten nordamerikanischer Indianer, kommt Pettazzoni zum Schluss, dass die Wahrheit des Mythos eine absolute, da eine Wahrheit des Glaubens ist. Doch „Das Leben des Mythos, das gleichzeitig seine Wahrheit ausmacht, ist das Leben dieser seiner ur-anfänglichen Bildungs- und Entfaltungswelt. Unabhängig davon kann ein Mythos wohl überleben, aber ein überlebender Mythos ist nicht mehr wahr, denn er ist nicht mehr lebendig.“⁴⁶⁴ Auf diese Weise kann, wie W. Burkert nachgewiesen hat,⁴⁶⁵ eine Erzählung, welche zu den Mythen zu zählen ist, im Verlaufe der Zeit und der Überlieferung den Charakter eines Märchens annehmen.

Gerade dieses Phänomen hat aber seine Implikationen für die Frage, weshalb die beiden in dieser Arbeit besprochenen Versionen der Flutgeschichte inhaltlich voneinander abweichen.

Für die Zeit der Brāhmaṇas war die Vorstellung vom Opfer als Anfang der Entwicklung aller Lebewesen vereinbar mit dem, was W. Burkert die kollektiv erfahrene Wirklichkeit nennt. Sie stand im Einklang mit der Überzeugung, dass das Opfer die eigentliche Kraft sei, welche das Universum erhält und bewegt. Dass also Idā als die vergöttlichte Opferspende, erzeugt vom Stammvater und Uropferer, das weibliche Element war, welches zur Neuentstehung der Schöpfung beitrug, entsprach dem Weltbild der Gesellschaft, in der die Erzählung zu jener Zeit lebendig war.

In der epischen Periode hat sich dieses Weltbild gewandelt. Nicht das vedische Opfer bildet mehr den Mittelpunkt, um den das religiöse Leben und die Vorstellungen von jenen Mächten kreisen, welche Werden und Vergehen bestimmen. Derjenige Teil der Erzählung, welche die Idā als

⁴⁶³ In: Ad. E. Jensen (ed.), *Mythe, Mensch und Umwelt*, 1-9.

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, 7.

⁴⁶⁵ W. Burkert, *Vom Nachtigallenmythos zum „Machandelboom“*.

Quelle neuen Lebens darstellt, war daher als Mythos nicht mehr akzeptabel, d.h. er konnte nicht mehr als ein Aspekt „der erfahrenen Wirklichkeit“ gelten. Durchaus in Einklang mit den epischen Vorstellungen stand dagegen die Kunde von einer mächtigen Flut, welche das Leben auf der Erde auslöscht, aber offenbar auch das Überleben des nach wie vor als Stammvater geltenden Manu. Wenn die Erzählung nicht einfach als Fiktion wiedergegeben werden sollte, war es entscheidend, sie der damals geltenden Erfahrungswelt anzupassen. Dass diese Anpassung wohl nicht in einem Male, d.h. bei der Wiedergabe im Mahābhārata vorgenommen wurde, sondern dass es sich dabei um eine – allerdings nicht belegbare – allmähliche Entwicklung handelt, wurde bereits oben⁴⁶⁶ dargelegt.

Wie aber verhält es sich in diesem Falle mit der für Indien so typischen Hochhaltung des Alten, dem doch angeblich immerwährende Gültigkeit zugeschrieben wird?

Es ist hier nicht der Ort für längere Ausführungen zur eminenten Bedeutung der Tradition und der Verehrung für das Altüberlieferte in der gesamten indischen Literatur. Sicher ist aber, dass Neuerungen sich trotzdem durchsetzten. Ein banales und allgemein bekanntes Beispiel dafür, das aber auch keine Zweifel offenlässt, ist die Stellung der Götter Indra und Agni. Während sie im Veda noch den wichtigsten Platz einnehmen, treten sie später klar hinter Viṣṇu und Śiva zurück. Dennoch wird immer wieder die Heiligkeit und Untastbarkeit des Veda betont. Er genießt hohe Verehrung; ihn lernen zu dürfen, ist ein besonderes Privileg. Seine Gültigkeit wird zumeist nicht bestritten – und trotzdem schafft sich das Neue sein Recht. Die Art und Weise, wie die indische Philosophie mit dem Problem der Einordnung des Alten in das Neue fertig wird, hat A. Wezler am Beispiel von Madhva dargestellt.⁴⁶⁷ Im Falle unseres Mythos wird nun allerdings das Alte überhaupt unerwähnt gelassen. Man bedient sich des Mittels des Verschweigens. Es ist dies ein Prinzip, das sich recht oft beobachten lässt, und zwar selbst da, wo das Ältere durchaus erwähnt wird. Auch dort findet nämlich normalerweise keine eigentliche Auseinandersetzung statt. Wenn beispielsweise die Heiligkeit und ewige Gültigkeit der Veden in einem viṣṇuitischen Text betont wird, dann wird nicht etwa darauf eingegangen, dass Viṣṇu als Gottheit im Veda zwar auftritt,

⁴⁶⁶ S. 165 ff.

⁴⁶⁷ A. Wezler, Bemerkungen zum Inklusivismusbegriff P. Hackers 84 ff.

aber gegenüber Indra und Agni deutlich von sekundärer Bedeutung ist. Es wird also auch in diesem Falle das weggelassen, was mit dem neuen Weltbild nicht mehr übereinstimmt.⁴⁶⁸

Während es nun aber in philosophisch-religiösen Erörterungen wichtig war, auf die alte Tradition zu verweisen, da hohes Alter allein schon Autorität verlieh, war die Lage beim Mythos eine andere. Was im Veda zur vedischen Zeit ein Mythos war, wäre beim gleichen Inhalt in epischer Zeit nur noch eine altherwürdige Geschichte gewesen, der die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit abging, die also nicht mehr als wahr empfunden werden konnte.

Der Grund dafür, dass der Mythos von Manu und dem Fisch eine inhaltliche Umgestaltung erfuhr, liegt demnach in der veränderten Wirklichkeit. Nur eine Version, welche dieser Rechnung trug, konnte im Mahābhārata zur Illustration der damaligen Vorstellungen vom ewigen Wandel der Welt dienen.

⁴⁶⁸ Diese Tatsache stimmt mit einem der von Hacker genannten Merkmalen des Inklusivismus überein („Ferner wird ein Beweis dafür, dass das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen.“), wenn „das Fremde“ durch „das Alte“ ersetzt wird.

VI. Ausblick

Das Kapitel III.185 des Mahābhārata ist keineswegs die letzte Stelle in der Sanskritliteratur, an welcher die Geschichte von Manu und dem Fisch erzählt wird. Von den 18 Mahāpurāṇas weisen drei – nämlich Matsya, Agni und Bhāgavata – längere Passagen auf, in welchen diese Erzählung wiederkehrt. Diese sind im Anhang⁴⁶⁹ in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Sie zeigen deutlich, dass das Thema auch noch etwa andert-halb Jahrtausende nach seiner Bezeugung in der vedischen Literatur, eine grosse Faszination ausübte; sie zeigen aber vor allem auch, dass die Erzählung nicht als eine fest gewordene Tradition überlebte, sondern dass sie lebendig und für Veränderungen offen geblieben war.

Wiederum geschehen dabei die Abwandlungen vorwiegend dort, wo schon die Differenz zwischen der Erzählung im Brāhmaṇa und derjenigen im Mahābhārata am auffallendsten war. Allen purāṇischen Versionen gemeinsam ist die neue Darstellung des Fisches als ein Avatāra Viṣṇus. Aus Brahmā, der im Epos an jener Stelle als Emanation der obersten Gottheit verstanden wird, wird im Purāṇa die Inkarnation, die nicht so sehr schöpferische als vielmehr soteriologische Funktion hat.

Daneben ist die Flutsage in den einzelnen Purāṇas nicht etwa einheitlich. Zudem gibt es durchaus noch weitere Stellen, die von ihr berichten oder darauf anspielen. Es wird indessen Aufgabe einer weiterführenden Arbeit sein, die Weiterentwicklungen dieses Mythos zu untersuchen.

Dabei wird es sich als notwendig erweisen, auf den Matsya-Avatāra näher einzugehen. Diese Inkarnation, welche zwar zu den üblicherweise genannten Daśāvatāras gehört, ist sicher eine spätere Entwicklung,⁴⁷⁰ und es wird wesentlich sein, feststellen zu können, wie weit sie in allen Purāṇas verankert ist und in welchen Werken sie sich tatsächlich mit der Errettung Manus aus der Flut verbindet.⁴⁷¹ Da kritische Ausgaben und

⁴⁶⁹ S. 181 ff.

⁴⁷⁰ Vgl. A. Hohenberger, Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa, 75. Die von ihm als späte Zutat genannte Stelle des Mahābhārata – MBh XII.340.100 – mit der Aufzählung von zehn Avatāras ist tatsächlich in die kritische Ausgabe nicht aufgenommen worden. Vgl. Krit.Ed., Anm. zu XII.326.94.

⁴⁷¹ In Padma-Purāṇa VI.258, wo der Bericht vom Matsya-Avatāra in ein Gespräch

Konkordanzen weitestgehend fehlen, sind solche Untersuchungen auf dem Gebiete der Purāṇas schwierig und immer mit gewissen Unsicherheiten behaftet.⁴⁷²

Eines aber gilt ohne Zweifel auch für die Zeit der Purāṇas: Die Erzählung von Manu und seiner wundersamen Rettung durch den Fisch aus der zerstörerischen, mächtigen Flut bleibt ein Thema von grosser Faszination. Sie ist nicht einfach *purāṇa* im Sinne einer altehrwürdigen Tradition. Vielmehr hat sie sich entwickelt und gewandelt und dient in dieser neuen Form dem Menschen jener Zeit wiederum zum Ausdruck einer mit der erfahrenen Wirklichkeit übereinstimmenden ‚Erinnerung‘.

An die anderthalb Jahrtausende lang hat sich das Motiv von Manu und seiner Rettung durch den Fisch in der grossen Flut nicht nur erhalten; es hat sich auch weiterentwickelt und ist über diese lange Zeit lebendiger Bestandteil des Mythenschatzes einer sich wandelnden Kultur geblieben.

⁴⁷² zwischen Śiva und Pārvati eingebettet ist, besteht diese Verbindung nicht.
A. Hohenbergers 1930 (op. cit., 58) gemachte Feststellung: „Es bedarf noch weiterer Vorarbeiten, um ein zuverlässiges Urteil über die allmähliche Entstehung der verschiedenen Werke zu gewinnen“, ist trotz den grossen Anstrengungen auf dem Gebiete der Purāṇaforschung in den letzten Jahren auch heute noch weitgehend gültig.

VII. Anhang

A. Übersetzung längerer Fluttex-te

Śatapathabrāmaṇa I.8.1.1-44

1. Dem Manu aber wahrlich brachten sie frühmorgens Wasser zum Waschen, wie sie dies (auch heute noch) für das Waschen der Hände⁴⁷³ bringen. Da fiel dem sich so Waschenden ein Fisch in die Hände.
2. Er (der Fisch) aber sprach zu ihm das Wort: „Hege mich, (und) ich werde dich retten.“ „Wovor wirst du mich retten?“ „Eine Flut wird alle diese Geschöpfe wegtragen, davor werde ich dich retten.“ „Wie (hat) deine Pflege (zu geschehen)?“
3. Er (der Fisch) sprach: „Solange wahrlich als wir klein sind, solange besteht für uns wahrlich viel(erlei) Gefahr. Ein Fisch verschlingt nämlich den anderen. In einem Topf magst du mich zuerst hegen. Wenn ich über diesen hinausgewachsen bin, magst du, nachdem du eine Grube gegraben hast, mich in dieser hegen. Wenn ich über diese hinausgewachsen bin, dann magst du mich in das Meer hin-abbringen; dann wahrlich werde ich über die Gefahr hinaus sein.“
4. Er war aber schon immer ein Jhaṣa (gewesen). Denn dieser wächst am stärksten.⁴⁷⁴ Dann (sprach er): „In dem und dem Jahre wird dann

⁴⁷³ Eigentl. Dat., d.h. wörtlich ‚zum Waschen für die Hände‘.

⁴⁷⁴ Glasenapp (Indische Geisteswelt 30) übersetzt: „Bald war er ein Grossfisch (*jhaṣa*), denn er wuchs gewaltig.“ Im Original lautet die Stelle: *śásvat dha jhāṣa āsa. sā hī jyeṣṭham vārdhate*. Eggeling (The Śatapatha-Brāhmaṇa III, 98, Anm. 2) merkt an: „I am now inclined to think that some such meaning as ‚probably, perhaps‘ (more nearly German ‚wohl‘, fits all the passages (in the Brāhmaṇas at all events) where *śásvat* occurs.“ Ausführlicher dazu äussert er sich in V, 250, Anm. 3. Die Grundbedeutung des Wortes ist aber ohne Zweifel ‚immer (wieder), stets‘. Dass hier das Perfekt des Verbums *as-* und nicht die Form *abhūt* (oder eventuell das Perfekt *babhūva* – die Geschichte wird ja im Perfekt erzählt) steht, lässt ebenfalls vermuten, dass hier eine immerwährende Eigenschaft und nicht das Entwickeln eines Zustandes beschrieben ist. Zudem ist *vārdhate* ein eindeutiges Präsens und nicht Imperfekt oder Perfekt. Die Diskussion darüber, welches die

eine Flut kommen, dann sollst du, nachdem du ein Schiff gebaut hast, auf mich warten. Wenn die Flut angestiegen ist, sollst du das Schiff besteigen, ich werde dich davor retten.“

5. Als er ihn auf diese Weise gehegt hatte, brachte er ihn zum Meer hinab. In ebendem Jahre, das er angegeben hatte, in dem Jahre wartete er, nachdem er ein Schiff gebaut hatte. Als die Flut angestiegen war, bestieg er das Schiff. Der Fisch schwamm zu ihm hin. An seinem Horn band er das Seil des Schiffes fest. Er eilte mit ihm hinüber zum nördlichen Berge.⁴⁷⁵
6. Er aber sprach: „Ich habe dich wahrlich gerettet. Binde das Schiff an einen Baum. Nicht soll das Wasser dich, der du auf dem Berge bist, abschneiden. In dem Masse wie das Wasser zurückgeht, in dem Masse magst du hinuntergehen“⁴⁷⁶. Er aber stieg in dem Masse (allmählich) hinunter. Daher ist dies (der Name) auch des nördlichen Berges: „Manor Avasarpaṇam“⁴⁷⁷. Die Flut aber hatte alle Geschöpfe hinweggetragen. Und nur Manu blieb da als einziger übrig.
7. Preisend und sich kasteiend lebte er, sich Nachkommen wünschend. Dort brachte er auch einen Pākayajña dar. Er goss Schmelzbutte

genaue Bedeutung von *śaśvat* an dieser Stelle sei, ist allerdings nicht neu. Vgl. u.a. Julius Eggeling, *The Śatapatha-Brāhmaṇa* II, Introduction, XXX f. und A. Minard, *Trois énigmes* I, § 589 b mit weiterer Literatur. Als Einschub ist die Stelle auf alle Fälle zu betrachten. Vgl. S. 95. Allenfalls könnte auch, der späteren Auffassung Eggelings folgend, übersetzt werden: ‚Er war wohl ein Jhaṣa. Denn dieser wächst am stärksten.‘

⁴⁷⁵ Ich folge hier der Lesung der Kāṇva-Rezension. Glasenapp übersetzt: „Damit setzte er (der Fisch) über diesen nördlichen Berg.“ In der Ausgabe des Mādhyanina-Textes steht das Verbum *ātidudrāva* ‚er setzte darüber hinweg‘. Dies gab A. Weber Anlass zu der Theorie, „dass Manu im Brāhmaṇa jenseits des *uttara giri* her stammt“, dass demnach die Arier von Norden her in Indien eingewandert seien (*Indische Studien* I.165). Er verhehlt allerdings nicht, dass der Kommentator Harisvāmin dazu die Glosse *adhijagāma* gibt. In der Kāṇviya-Version findet sich an dieser Stelle *ābhidudrāva* ‚er eilte hin‘, wobei der Akzent in diesem Falle tatsächlich fehlerhaft ist. Eine absolut richtige Lesung wird nicht zu sichern sein; jedenfalls kann aber Webers Theorie in diesem Falle nicht vorbehaltlos angenommen werden. Vgl. auch A. Minard, *Trois énigmes* I, § 239 a mit weiterer Literatur zu dieser Diskussion.

⁴⁷⁶ Wörtlich: ‚hinunterkriechen‘.

⁴⁷⁷ ‚Das Herabkriechen des Manu‘.

(*ghṛta*), Sauermilch (*dadhi*), Sauerrahm (*mastu*) und eine Mischung aus gekochter und geronnener Milch (*āmikṣā*)⁴⁷⁸ ins Wasser. Daraus entstand in einem Jahr eine junge Frau. Als sie aber fest wurde, kam sie heraus⁴⁷⁹. Ihr aber lief die Schmelzbutter in der Fussspur zusammen. Mit ihr trafen Varuṇa und Mitra zusammen.

8. Sie sprachen zu ihr: „Wer bist du?“ „Die Tochter des Manu.“ „Sag unsere!“ „Nein“ jedoch sprach sie, „wer mich gezeugt hat, dem nämlich gehöre ich.“ Sie wünschten einen Anteil an ihr. Sie stimmte zu oder auch nicht; jedenfalls ging sie weiter. Sie kam zu Manu.
9. Manu sprach zu ihr: „Wer bist du?“ „Deine Tochter.“ „Wie, Herrin, meine Tochter?“ „Jene Opfertgaben, welche du ins Wasser gegossen hast, (nämlich) Schmelzbutter, Sauermilch, Sauerrahm und die Mischung aus geronnener und gekochter Milch, daraus hast du mich erschaffen. Ich bin der Segensspruch (*āśis*). Wende mich im Opfer an. Wenn du mich im Opfer anwendest, wirst du reich sein an Nachkommen und Vieh. Welchen Wunsch du auch immer mit mir wünschst, der wird dir ganz erfüllt werden.“ Er wandte sie so in der Mitte des Opfers an. Denn die Mitte des Opfers ist das, was zwischen Voropfer (*prayāja*) und Nachopfer (*anuyāja*) ist.
10. Mit ihr lebte er preisend und sich kasteiend und sich nach Nachkommen sehnd. Mit ihr zeugte er dieses Geschlecht, welches dieses Geschlecht des Manu ist. Welchen Wunsch auch immer er sich mit ihr erbat, der erfüllte sich für ihn gänzlich.
11. Sie ist von ihrem Ursprung her die, welche die Idā ist. Wer aber darum wissend sich mit der Idā befasst, der zeugt die Nachkommen-schaft, welche Manu gezeugt hat. Welchen Wunsch auch immer er sich mit ihr erbittet, der erfüllt sich für ihn ganz.

⁴⁷⁸ Zu den verschiedenen Milchprodukten s. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent chemins* II, § 157 a.

⁴⁷⁹ Glasenapp übersetzt: „Sie stieg (Ghī) träufelnd hervor.“ *pibdamānā* heisst aber wohl eher ‚fest werdend‘. Vgl. M. Mayrhofer, *Etym. WB*, s.v.; aber auch K. Strunk, *Akten des 19. Deutschen Orientalistentages*, Freiburg 1975 („sich hin und her [auf den einen und anderen Fuss] fallen lassen“).

12. Sie wahrlich ist fünfgeteilt. Das Vieh ist Iḍā. Fünffach ist das Vieh. Deshalb ist sie fünfgeteilt.
13. Nachdem er die Iḍā in Stücke geschnitten und den vorderen Teil des Opferkuchens abgebrochen hat, legt er ihn vor den grossen Opferlöffel (*dhruvā*).⁴⁸⁰ Nachdem er diese (Iḍā) dem Hotṛ übergeben hat, geht er rechts (= südlich) (an ihm) vorbei.
14. Er bestreicht hier (den Finger)⁴⁸¹ des Hotṛ. Dann bestreicht sich der Hotṛ die Lippen (indem er spricht): „Von dir, dem von Mánasaspāti⁴⁸² Geopferten, esse ich, um das Einatmen (*prāṇa*) in Bewegung zu setzen“⁴⁸³.
15. Dann bestreicht er hier (den Finger) des Hotṛ. Dann beschmiert sich der Hotṛ die Lippen (indem er spricht): „Von dir, dem von Vācāspāti Geopferten, esse ich, um das Ausatmen (*udāna*) zu stärken“⁴⁸⁴.
16. Da aber wahrlich befürchtete Manu: „Das wahrlich ist für mich das Schwächste am Opfer, was diese Iḍā ist, die zum Pākayajña gehört. Dass doch nicht die bösen Mächte (*rakṣāmsi*) das Opfer hier schädigen möchten.“ – So machte er sie sich zu eigen (*prāpayata*) (indem er sich sagte): „Vor den bösen Geistern, vor den bösen Geistern.“ Gerade so nun versucht dieser (Hotṛ) sie zu erlangen (indem er sagt): „Vor den bösen Mächten, vor den bösen Mächten.“ Und da er (die Iḍā) nicht wirklich⁴⁸⁵ isst, (da er sich sagt) „Ich esse nicht die Unbesprochene (od. die nicht Herbeigerufene)⁴⁸⁶“, So macht er sie sich nämlich zu eigen, wenn er sich die Lippen beschmiert.
17. In der Hand des Hotṛs schneidet er (die Iḍā) dann in Stücke. Die in

⁴⁸⁰ Vgl. A. Minard, *Trois énigmes* II, § 240 mit Anm.

⁴⁸¹ Vgl. S. 61 f.

⁴⁸² Nach PW ‚der Genius des geistigen Vermögens und Lebens des Menschen‘.

⁴⁸³ Ich fasse *iṣé* (ebenso wie *īrjé* in *Kaṇḍikā* 15) als dativischen Infinitiv, *prāṇāya* (bzw. *udānāya*) als dazugehöriges Objekt; vgl. B. Delbrück, *Altindische Syntax*, 88 f.

⁴⁸⁴ Vgl. vorangehende Anm.

⁴⁸⁵ *pratyākṣam*.

⁴⁸⁶ Die Iḍā darf erst dann gegessen werden, wenn die Anrufungen vollendet sind.

Stücke Geschnittene neigt er nun sichtbar⁴⁸⁷ dem Hotṛ zu. Mit dieser zu ihm selbst Geneigten⁴⁸⁸ spricht der Hotṛ für den Opferherrn einen Segensspruch. Daher schneidet er in der Hand des Hotṛs.

18. Jetzt ruft er (die Iḍā) mit leiser Stimme. Damals nämlich befürchtete Manu: „Dies ist wahrlich das Schwächste an meinem Opfer, welches diese zum Pakayajña gehörige Iḍā ist. Dass doch die bösen Mächte mir hier das Opfer nicht schädigen.“ Daher rief er sie damals mit leiser Stimme herbei: „Vor den bösen Mächten, vor den bösen Mächten“. Daher ruft dieser (Opferpriester) sie mit leiser Stimme herbei: „Vor den bösen Mächten, vor den bösen Mächten.“
19. Er ruft (sie folgendermassen) herbei: „Herbeigerufen ist das Rathantara zusammen mit der Erde, möge mich das Rathantara zusammen mit der Erde herbeirufen. Herbeigerufen ist das Vāmadevyā zusammen mit dem Luftraum; möge mich das Vāmadevyā zusammen mit dem Luftraum herbeirufen. Herbeigerufen ist das Bṛhat zusammen mit dem Himmel; möge mich das Bṛhat zusammen mit dem Himmel herbeirufen.“ Indem er sie nun derart herbeiruft, ruft er diese (drei) Welten herbei und diese (drei heiligen) Gesänge.
20. „Herbeigerufen sind die Kühe zusammen mit dem Stier.“ Das Vieh wahrlich ist die Iḍā. Daher ruft er diese in geheimer Weise⁴⁸⁹ herbei: „mit dem Stier“. Mit ihrem Gefährten zusammen ruft er diese so herbei.
21. „Herbeigerufen ist sie durch den Saptahotṛ(spruch).“ So ruft er sie herbei mit dem Somaopfer, (das) durch die 7 Hotṛs (durchgeführt wird)⁴⁹⁰.
22. „Herbeigerufen ist die siegreiche Iḍā“. So ruft er sie direkt⁴⁹¹ herbei.

⁴⁸⁷ *pratyākṣam*.

⁴⁸⁸ Der Text liest allerdings *ātmañ chṛtayā*, dagegen hat die Kāṇva-Rezension *táyā hótātmāni śritáyā*; Eggeling (The Śatapatha-Bṛahmaṇa I, 221, Anm. 1 und 177, Anm. 4) nimmt für den Mādhyandina-Text eine Verwechslung der beiden Verben *śri-* und *śrā-* an

⁴⁸⁹ *paró'kṣam*

⁴⁹⁰ Vgl. S. 63, Anm. 178.

⁴⁹¹ *pratyākṣam*.

„Siegreiche“ (ruft er). Denn sie besiegt alles Übel, deshalb sagt er „Siegreiche“.

23. „Herbeigerrufen ist der Freund, die Nahrung“. Der Atem wahrlich ist der Freund, die Nahrung. So ruft er den Atem herbei. „Herbeigerrufen ist das Hek⁴⁹²“. So ruft er den Körper herbei. So ruft er die ganze (Iḍā) herbei.
24. Nun hebt er an: „Die Iḍā ist herbeigerufen, herbeigerufen ist die Iḍā. Herbei möge uns die Iḍā rufen, die Iḍā ist herbeigerufen.“ Die so herbeigerufene Iḍā ruft er direkt herbei als das was sie ist. Sie wahrlich war diese Kuh. Vierfüssig ist die Kuh. Daher ruft er sie vier(mal).
25. Während er (sie) wahrlich viermal ruft, ruft er sie auch auf verschiedene Weise herbei, damit nicht eine fehlerhafte Wiederholung (geschieht)⁴⁹³. Er würde aber eine fehlerhafte Wiederholung machen, wenn er nämlich rufen würde: „Die Iḍā ist herbeigerufen, die Iḍā ist herbeigerufen“ oder „Herbeigerufen ist die Iḍā“. „Die Iḍā ist herbeigerufen“, damit ruft er sie als Zugewandte herbei. „Herbeigerufen ist die Iḍā“, (damit ruft er sie) als Abgewandte (herbei). „Herbei möge uns die Iḍā rufen“ damit schliesst er nämlich nun auch sich selbst nicht aus, und es ergibt sich auch eine andere Weise (der Anrufung). „Die Iḍā ist herbeigerufen“, damit ruft er sie von neuem als Zugewandte herbei. Damit ruft er sie nämlich derart sowohl als Zugewandte als auch als Abgewandte herbei.
26. „Mānavi Ghṛtāpadi“ (sagt er). Denn Manu schuf sie am Anfang. Daher sagt er „Mānavi“. „Ghṛtāpadi“ (sagt er); weil bei in ihrer Fussspur die Schmelzbutte zusammenfloss, daher (sagt er) „Ghṛtāpadi“.
27. Und „Maitrāvaruṇi“ (sagt er). Weil sie mit Mitra und Varuṇa zusammenkam, kommt ihr diese Mitra-Varuṇa-Eigenschaft zu. „Als *brahmán* ist die von den Göttern Geschaffene herbeigerufen.“ Denn als deren *brahmán* wird die von den Göttern Geschaffene herbeige-

⁴⁹² Ein Ausruf. J. Eggeling bringt ihn mit dem Wort *hikkā*, ‚der Schluckauf‘ in Verbindung. Vgl. auch M. Mayrhofer, Etym. WB, s.v.

⁴⁹³ *aḷāmitāyai*.

rufen. „Herbeigerufen sind die göttlichen Adhvaryus, herbeigerufen die menschlichen.“ So ruft er die göttlichen Adhvaryus herbei und diejenigen, welche die menschlichen (Adhvaryus sind). Die Kälber wahrlich sind die göttlichen Adhvaryus, und die übrigen sind die menschlichen.

28. „Diejenigen, welche dieses Opfer fördern mögen, und diejenigen welche den Opferherrn gedeihen lassen mögen.“ Diese Brahmanen wahrlich fördern das Opfer, welche (die Veden) gehört und rezitiert haben. Denn diese breiten es aus, diese erschaffen es; und diese entschädigt er dafür. Und die Kälber wahrlich lassen den Opferherrn gedeihen. Derjenige Opferherr, für den diese sehr zahlreich sind, der gedeiht. Daher sagt er: „Und die welche den Opferherrn gedeihen lassen mögen.“
29. „Herbeigerufen sind Himmel und Erde, die frühergeborenen, gerechten Göttinnen, die Götter zu Söhnen haben.“ So ruft er diese beiden, Himmel und Erde, herbei, in denen diese ganze (Welt ruht). „Herbeigerufen ist dieser Opferherr.“ So ruft er den Opferherrn herbei. Er erwähnt den Namen (des Opferherrn) an dieser Stelle deshalb nicht, weil es sich nämlich hier um einen geheimen Segensspruch an die *Idā* handelt. Er würde Menschliches tun, wenn er den Namen erwähnen würde. Ungehörig ist dies am Opfer, was menschlich ist. (Weil er denkt:) Ich will nicht etwas Ungehöriges beim Opfer tun“, darum erwähnt er den Namen nicht.
30. „Zu zukünftigem Götteropfer wird er herbeigerufen.“ So beschwört er für ihn nämlich auf geheime Weise Leben herbei. Denn als Lebender opfert er, wenn er zuvor geopfert hat, dann auch weiterhin.
31. Nun beschwört er auf geheime Weise Nachkommenschaft für ihn herbei. Denn der, welcher Nachkommenschaft hat, der geht selbst⁴⁹⁴ in jene Welt; und in dieser Welt opfert die Nachkommenschaft. Daher (bedeutet) das zukünftige Götteropfer Nachkommenschaft.
32. Nun beschwört er für ihn auf geheime Weise Vieh herbei. Denn der, welcher Vieh hat, opfert, wenn er zuvor geopfert hat, auch weiterhin.

⁴⁹⁴ *ātmānā*

33. „Zu vermehrter Opferhandlung ist er herbeigerufen“ So beschwört er auf geheime Weise Leben herbei. Denn wenn er als Lebender zuvor geopfert hat, bringt er wieder und wieder Opferspende dar.
34. Nun beschwört er so für ihn auf geheime Weise Nachkommenschaft herbei. Denn wer Nachkommenschaft besitzt, der ist selbst⁴⁹⁵ ein einzelner, und dann, durch seine Nachkommenschaft, bringt er zehnfach Opferspende dar. Daher (bedeutet) vermehrtes Darbringen von Opferspende Nachkommenschaft.
35. Nun beschwört er für ihn so auf geheime Weise Vieh herbei. Denn der, welcher Vieh besitzt, der wird, nachdem er zuvor geopfert hat, wieder und wieder Opferspende bringen.
36. Dies wahrlich ist der Segensspruch: „Möge ich leben, möge ich Nachkommenschaft haben. Möge ich zu Reichtum (oder: Glück = *śrī*) gelangen.“ Wenn er den Reichtum herbeibeschwört, dann beschwört er das Vieh herbei. Denn der Reichtum ist gleich Vieh. So wird mit diesen beiden Segenssprüchen alles erlangt. Daher wahrlich werden diese beiden Segenssprüche hier getan.
37. „Die Götter mögen an dieser meiner Opferspende Gefallen finden.“ Zu diesem (Opfer) wird er herbeigerufen. So beschwört er nämlich das vollständige Gelingen des Opfers. Denn die Opferspeise, an welcher die Götter Gefallen finden, durch die gewinnt er nämlich Grosses. Daher sagt er: „Sie mögen Gefallen finden.“
38. Diese wahrlich essen sie. Sie opfern sie nicht ins Feuer. Vieh wahrlich ist die Idā. (Da sie sich sagen:) „Mögen wir nicht das Vieh ins Feuer werfen“, daher opfern sie nicht ins Feuer.
39. In den Prāṇas aber wird sie geopfert; teils im Hotṛ, teils im Opferherrn, teils im Adhvaryu. Nun, wenn er den vorderen Teil des Opferkuchens abgebrochen hat, legt er ihn vor die Dhruvā nieder. Der Opferherr ist wahrlich der grosse Opferlöffel. Also wird es vom Opferherrn gegessen. Wenn er es nicht wirklich isst, (indem er sich

⁴⁹⁵ Vgl. vorangehende Anm..

sagt:) „Ich will nicht essen, bevor das Opfer vollendet ist“⁴⁹⁶, so (gilt) es nämlich (trotzdem) als von ihm gegessen. Alle essen (nun, indem sie sich sagen): „Möge sie für mich in allen geopfert sein.“ Fünf essen. Die *Iḍā* bedeutet Vieh; Vieh ist wahrlich fünffach, daher essen Fünf.

40. Nun, da (der *Hotṛ*) zu rezitieren anhebt, setzt er den Opferkuchen, nachdem er ihn vierfach geteilt hat, auf das *Barhis* nieder. Das ist da anstelle der Väter. Vier wahrlich sind die Zwischenregionen (zwischen den Himmelsrichtungen). Die Zwischenregionen wahrlich sind die Väter. Daher setzt er den Kuchen, nachdem er ihn vierfach geteilt hat, auf das *Barhis*.
41. Nun, da er sagt, „Herbeigerufen sind Himmel und Erde“, übergibt er (ihn) dem *Agnīdh*. Nun isst der *Agnīdh*, indem er sagt: „Herbeigerufen ist die Mutter Erde. Möge mich die Mutter Erde herbeirufen. *Agni* (bin ich), wegen der *Āgnīdhraschaft*.“⁴⁹⁷ *Svāhā*. Herbeigerufen ist Vater Himmel. Möge mich der Vater Himmel herbeirufen. *Agni* (bin ich) wegen der *Agnīdhraschaft*. *Svāhā*.“ Himmel und Erde heilig ist wahrlich die *Agnīdhraschaft*. Daher isst er auf diese Weise.
42. Nun, da er (der *Hotṛ*) den Segensspruch rezitiert, murmelt er (der Opferer) dies: „Möge *Indra* in mich diese *Indrakraft* legen. Mögen uns ausgiebige Reichtümer zukommen. Uns mögen Segenssprüche sein. Wahre Segenssprüche mögen uns sein.“ Das nämlich ist die Entgegennahme der Segenssprüche. Welche Segenssprüche nun hier die *Ṛtvijs* für den Opferherrn aussprechen, die macht er sich nämlich zu eigen, nachdem er sie so entgegengenommen hat.
43. Nun reinigen sie sich durch die beiden Siebe hindurch⁴⁹⁸. So haben sie sich mit der *Iḍā* befasst, die zum *Pākayajña* gehört. (Sie denken) „Gereinigt durch die Siebe wollen wir nun das ausführen, was vom Opfer als Folgendes (noch) nicht vollbracht ist“, daher reinigen sie sich durch die beiden Siebe hindurch.

⁴⁹⁶ Wörtl. ‚beim unvollendeten Opfer‘.

⁴⁹⁷ Das Geschäft des *Agnīdh*; der *Agnīdh*, d.h. derjenige, welcher das Feuer entfacht hat, identifiziert sich mit *Agni*.

⁴⁹⁸ D.h. mit Wasser, das durch die beiden Siebe gereinigt wird

44. Nun wirft er die beiden Siebe auf den Prastara⁴⁹⁹. Der Prastara wahrlich ist der Opferherr. Der Prāṇa und der Udāna sind die beiden Siebe. In den Opferherrn legt er so den Prāṇa und den Udāna. Daher wirft er die beiden Siebe auf den Prastara.

⁴⁹⁹ Den mit Gras bestreuten Opfersitz.

Mahābhārata (krit. Ausgabe) III [Vanaparvan], 185.1 ff.

1. Vaiṣampāyana sprach: Da sprach der Pāṇḍava erneut zu Mārkaṇḍeya: Erzähle mir nun die Geschichte⁵⁰⁰ des Manu Vaivasvata.
2. Mārkaṇḍeya sprach: Der Sohn des Vivasvat, o König, war ein grosser, sehr mächtiger Ṛṣi, o Tiger von einem Mann, dem Prajāpati an Glanz ebenbürtig.
3. An Kraft, an Energie, an Schönheit und besonders an Askese übertraf Manu sowohl seinen Vater als auch seinen Grossvater.
4. Mit erhobenen Armen, auf einem Bein unter (oder: bei) einem weitausladenden Jujubebaum⁵⁰¹ stehend, übte der König harte, sehr grosse Askese.
5. Mit gesenktem Kopf und nicht blinzeln den Augen übte er strenge, furchtbare Askese während 10'000 Jahren.
6. Einst sprach ein Fisch zu dem Askese Übenden, der nasse Lumpen und einen Haarknoten (verfilztes Haar?) trug und der zum Ufer der Virinī gekommen war, die Worte:
7. „Herr, ich bin ein kleiner Fisch; ich habe Angst vor den starken Fischen; davor sollst du mich retten, du mit dem guten Gelübde.
8. Die starken Fische fressen insbesondere den schwachen Fisch, weil dieses Verhalten uns als ewiges zuteilt ist.
9. Besonders davor sollst du mich, der ich in der Flut der Angst versinke, retten. Ich werde dir meinerseits einen Gegendienst tun.
10. Als er das Wort des Fisches gehört hatte, ergriff Manu Vaivasvata, von Mitleid überflutet, den Fisch mit seiner Hand.

⁵⁰⁰ *caritam*

⁵⁰¹ ‚unter einem weitausladenden Jujubebaum‘: *viśālāyāṃ badaryām*. Ob wohl eventuell die Erwähnung von Viśāla im Bhaviṣya-Purāṇa von dieser Stelle herrührt?

11. Nachdem Manu Vaivasvata den Fisch an den Rand des Wassers gebracht hatte, warf er den wie ein Mondstrahl Glänzenden, in einen kleinen Topf.
12. Dort wuchs der bestens gepflegte Fisch, o König, (und) Manu insbesondere hielt ihn wie einen Sohn (eignete ihm den Sohnesstand zu).
13. Dann, nach langer Zeit, wurde der Fisch sehr gross, so dass er in den Topf und dessen Wasser nicht mehr hineinpasste.
14. Da sprach der Fisch, als er Manu wieder sah: „Herr, bitte gib mir heute einen anderen Platz.“
15. Als der ehrwürdige Muni ihn aus diesem kleinen Topf herausgehoben hatte, da brachte Manu dann den Fisch zu einem grossen Teich.
16. Da, o Eroberer fremder Städte, warf Manu den Fisch ebenfalls hinein. So wuchs der Fisch wiederum eine lange Reihe von Jahren.
17. Der Teich aber war zwei Meilen lang und eine Meile breit. In diesen passte der Fisch nicht mehr hinein, o Lotusäugiger, noch (konnte), o Kaunteya, er sich in dem Teich bewegen, o Herr der Völker.
18. Als darauf der Fisch Manu wieder sah, sprach er folgendermassen: „Bringe mich, ehrwürdiger Frommer, zur Hauptkönigin des Ozeans, o Herr, zur Gaṅgā. Dort werde ich wohnen, wenn du, Vater, es für gut hältst.
19. So angesprochen brachte Manu, der Ehrwürdige, Willensstarke, den Fisch in den Fluss Gaṅgā, und dort warf der Unerschütterliche ihn selbst hinein.
20. Auch dort wuchs der Fisch eine gewisse Zeit lang, o Feindesbezwin-ger. Danach, als er Manu wieder sah, sprach der Fisch die Worte:
21. „Wegen meiner Grösse nämlich kann ich mich in der Gaṅgā nicht mehr bewegen, o Herr. Bringe mich bitte rasch in den Ozean, o Ehrwürdiger.“

22. Darauf nahm Manu selbst den Fisch aus der Gangesflut. Er brachte ihn zum Ozean, o Pārtha, und dort liess er ihn frei.
23. Obwohl er so gross war, war der Fisch für das Empfinden Manus leicht zu tragen und angenehm in Berührung und Geruch.
24. Als der Fisch von Manu in den Ozean geworfen worden war, da sprach er nun zu diesem gleichsam lächelnd diese Worte:
25. „Ehrwürdiger, der Schutz ist von dir insbesondere vollkommen ausgeführt worden. Was zu tun ist, wenn die Zeit gekommen ist, das möge durch dich von mir gehört werden.
26. In nicht allzulanger Zeit, o Ehrwürdiger, wird eine Zerstörung über all dieses Irdische, über Bewegungsloses und Bewegliches kommen, o Begünstigter.
27. Die Zeit der Reinigung der Welten steht bevor. Daher tue ich dir heute kund, was dein höchstes Wohl ist.
28. Für die Lebenden und die Leblosen, für das was beweglich ist und was sich nicht bewegt, für all dies ist eine ganz schreckliche Zeit gekommen.
29. Von dir aber ist ein Schiff anzufertigen, ein festes, mit einem Seil versehenes. Dort steige ein, zusammen mit den sieben Rṣis, o grosser Asket.
30. Auch alle Keime, die von mir zuvor genannt werden, sollst du wohlgeschützt in Portionen auf dieses Schiff bringen.
31. Wenn du aber auf dem Schiffe bist, schau nach mir aus, Geliebter unter dem Asketenvolk. Dann werde ich herbeikommen, mit einem Horn versehen und daran erkennbar, o Asket.
32. Derart ist deine Aufgabe. Ich grüsse dich (du bist gegrüsst). Ich gehe (nun) weg. Diesem Worte aber sollst du nicht misstrauen, mein Bester (Höchster).“

33. „Ich werde so handeln“, sprach er zu dem Fisch. Und beide gingen weg wie es ihnen gefiel, nachdem einer den anderen gegrüsst hatte.
34. Danach nahm Manu, o Grosskönig, wie es ihm vom Fisch gesagt worden war, alle Keime, und mit seinem schönen Schiff, o Held, schwamm er auf dem Ozean mit seinen hohen Wellen , o Bezwinger der Feinde.
35. Manu dachte nun an den Fisch, o Erdenherrscher; der Fisch aber, der das Gedachte erkannte, o Besieger der feindlichen Burgen, kam da rasch als Gehörnter herbei, o bester Bharata.
36. Als Manu in der Flut den gehörnten Fisch in der angekündigten Gestalt wie einen Fels aufragend erblickte, o Fürst der Menschenfürsten,
37. (da) befestigte er das Seil als Schlinge am Kopf des Fisches an diesem Horn, o Manttiger.
38. Festgebunden mit dieser Schlinge, o Bezwinger feindlicher Burgen, zog der Fisch das Schiff mit grossem Ungestüm durch die Salzflut.
39. Er überquerte mit dem Schiff, o Herr der Menschen, den Ozean, der gleichsam tanzte mit seinen Wellen und gleisam dumpf brüllte mit seiner Flut.
40. Geschüttelt von den mächtigen Winden, schwankte das Schiff auf dem grossen Meer wie eine zitternde, betrunkene Frau, o Bezwinger feindlicher Burgen.
41. Weder die Erde war sichtbar, noch die Himmelsrichtungen, noch die Himmelsregionen; alles wahrlich bestand aus Wasser, auch das Himmelsgewölbe und der Himmel, o Menschenstier.
42. In der Welt, die derart angefüllt war, o Bharatastier, sah man nur die Rsis, Manu und den Fisch beisammen.

43. Derart zog Fisch nun das Schiff viele Jahre lang unermüdlich durch diese Wassermasse, o König.
44. Darauf zog der Fisch das Schiff, o Mannstier, zum höchsten Gipfel des Himavat, o Freude der Kurus.
45. Dann sprach der Fisch sanft lächelnd zu den R̥ṣis: Bindet das Schiff unverzüglich an diesem Gipfel des Himavat fest.
46. Da wurde dieses Schiff dort, am Gipfel des Himavat von den R̥ṣis, die das Wort des Fisches vernommen hatten, rasch angebunden.
47. Deshalb aber wird auch heute noch der höchste Gipfel des Himavat „Schiffanbindung“ (naubandhanam) genannt, o Kaunteya. Wisse das, du Bharatstier.“
48. Darauf sprach die göttliche Gestalt (eigentl.: der Nichtblinzelnde) zu den versammelten R̥ṣis: „Ich bin Brahmā, der Prajāpati; ein höherer als ich wird nicht angetroffen. Ihr seid von mir in Fischgestalt aus dieser Gefahr erlöst worden.
49. Von Manu aber sollen alle Geschöpfe zusammen mit den Göttern, den Asuras und den Menschen (neu) geschaffen werden, und auch alle Wesen ebenso wie das Bewegliche und das, was sich nicht bewegt.
50. Durch seine äusserst strenge Askese aber wird sie (ihm) manifest werden; und durch meine Gnade wird er in der Erschaffung der Geschöpfe keinen Irrtum begehen.
51. Als er dieses Wort gesprochen hatte, wurde der Fisch mit einem Male unsichtbar. Manu Vaivasvata aber war begierig, selbst Geschöpfe zu erschaffen; (da er aber) unerfahren war in der Erschaffung von Geschöpfen, übte er grosse Askese.
52. Mit seiner grossen Askese versehen, machte sich Manu nun daran, persönlich alle Geschöpfe auf richtige Weise zu erschaffen, o Bharatstier.

53. Damit ist von mir diese berühmte, altüberlieferte Geschichte mit dem Namen Matsyaka (oder diese berühmte Geschichte mit dem Namen Matsyakapurāṇa), die alle Sünden hinwegnimmt, erzählt worden.
54. Der Mensch, welcher immer wieder diese Begebenheit von Manu von Anfang an hört, der wird glücklich, als einer, dessen Ziele alle erreicht sind, in die Himmelswelt gehen.

Kāṭhaka-Saṃhitā XI.2

Derjenige, dessen Gold entweder weggenommen oder dargebracht worden ist⁵⁰², oder der, welcher begehrt: „Möge ich Gold finden“, soll einen auf acht Schalen verteilten (Opferkuchen)⁵⁰³ darbringen für Agni, einen auf acht Schalen verteilten für Savitṛ, ein Reisschleim-Opfer⁵⁰⁴ für Vāyu, einen (Opferkuchen) in einer Schale für die Erde. Agni wahrlich fand das Gold in der Nahrung, und Savitṛ weissagte (es) in dieser Nahrung; daher ist es von Vāyu nicht erreicht worden.⁵⁰⁵ In dieser (Erde) finden sie es, in dieser reinigen sie es. Weil das für Agni bestimmte (Opfer) zum Auffinden⁵⁰⁶ dient, wird er nämlich Jātavedas genannt. Für das Inbewegungsetzen dient nämlich das für Savitṛ bestimmte (Opfer), zum Herbeiführen das für Vāyu bestimmte (Reisschleimopfer). In dieser (Erde) finden sie es; in dieser reinigen sie es. Diese Gottheiten wahrlich herrschen über das Gold. Zu ihnen nämlich eilt er mit dem Anteil herbei; sie schenken ihm Gold. Sobald er Gold findet, soll er ihnen nämlich opfern.⁵⁰⁷ Welche Gottheiten nämlich ihm Gold schenken, diese nämlich macht er zu solchen, die (am Opfer) Anteil haben. Für seine Unversehrtheit möge er den auf acht Schalen verteilten (Opferkuchen) für Agni darbringen, den auf elf Schalen verteilten für Indra; Quark, Honig, Schmelzbuttermilch, (geröstete) Körner, Reis – dies möge gemischt sein. Damit möge der nach Vieh Begierige opfern. Zum Wohlergehen dient ja das für Agni bestimmte Opfer. Was das für Indra bestimmte Opfer betrifft, so ist Indra der Spender von Vieh. Zu diesem eilt er mit dem Anteil herbei. Dieser gibt ihm Vieh,

⁵⁰² Vgl. Caland, Altindische Zauberei, 83.

⁵⁰³ *aṣṭākapāla-* ‚achtschüsselig‘ ist die Bezeichnung für einen Opferkuchen (*puroḍāśa*), der auf acht Gefäße verteilt wird – entsprechend *ekakapāla-* für einen nur in einer befindlichen, *ekādaśakapāla-* für einen auf elf Schüsseln verteilten Opferkuchen. Vgl. Caland, Altindische Zauberei, XIII.

⁵⁰⁴ Das Wort *yavāgū* ‚Reisschleim, Reisbrühe‘ ist an sich feminin. Die Form mit kurzem *u* ist nur hier bezeugt.

⁵⁰⁵ Die ganze Passage ist eher rätselhaft. In seiner Rezension zum ersten Band von L. von Schröders Ausgabe, Göttingische gelehrte Anzeigen, 162. Jahrgang, Berlin 1900, pp. 701-705, schlägt W. Caland eine andere Lesung vor. Nach ihm muss der Text „mit Sicherheit“ lauten: *agnir vā agre hiraṇyam avindat tasmin savitā cāmantrayētām neto vāyunānupagatam asti* ‚zuerst war es Agni, der das Gold fand; darüber berieten er und Savitṛ; ferner gibt es (in der ganzen Welt) nichts, dass (sic) nicht von Vāyu erreicht wird.“ (Op. cit. 703).

⁵⁰⁶ *vitti-*

⁵⁰⁷ Zur Konstruktion *yadī ... āthā* vgl. Delbrück, Ai. Syntax, 351.

weil es das Gemischte ist. Das Vieh wahrlich ist das Gemischte; das Vieh erlangt er. Das für Indra bestimmte Opfer ist zu machen. Indra ist der Spender des Viehs. Wenn er zwei für Indra bestimmte Opfer zusammen machte, wäre (dies) eine Eintönigkeit.⁵⁰⁸ Das für Prajāpati bestimmte Opfer ist zu vollbringen. Prajāpati ist der Schoss des Viehs. Aus seinem eigenen Schosse bringt der ja dieses hervor. Prajāpati ist der Spender; zu diesem eilt er mit dem Anteil herbei; dieser gibt ihm Vieh. Revatī ist die das Opfer begleitende (Anuvākyā) des Gemischten. Die beiden Śakvarīs sind die Anuvākyās für das übrige. Das Vieh wahrlich ist die Revatī. Das Vieh sind die beiden Śakvarīs. Vieh wahrlich erlangt er. Diese fünf Gemischten, die übrigen zwei; diese sieben (sind) die siebenfüssige Śakvari. Mächtig ist das Vieh.⁵⁰⁹ Vieh wahrlich erlangt er.

Die Pañkti hat (daran) Anteil. Fünffach⁵¹⁰ ist der Mensch; ganz geworden, gelangt er zu Vieh. Schmelzbutter gehört dazu; das für Agni bestimmte Opfer ist Ghee; Agni ist der Ausgiesser. Mit ihm nämlich giesst er aus. Honig ist dabei. Das für Soma bestimmte Opfer ist der Honig. Soma ist der Samenverleiher. Mit ihm legt er den Samen (= befruchtet er). geröstete Körner und Reis sind dabei. Die Gestalt des Tages sind geröstete Körner, die der Nacht Reis. Tag und Nacht wird Vieh (eines ums andere) geboren. Tags oder nachts wird es geboren. Also veranlasst er, dass es Tag und Nacht gezeugt wird. Quark ist dabei. Dergestalt wahrlich ist das Vieh, wie der Quark ist. Gleichgestaltiges Vieh nämlich erlangt er. Honig darf nicht ins Feuer geopfert werden. Lebensenergie ist wahrlich der Honig. Er würde die Lebensenergie im Feuer dahingeben, er wäre der Vernichtung preisgegeben; er würde opfern, indem er die Lebensspendende⁵¹¹ opfert. Nachdem er Vieh erlangt hat, gelangt er zu Lebenskraft. Falls er diese (lebensspendende Kraft) nicht opfern will, möge er eine Wunschgabe gewähren. Mit der Wunschgabe nämlich gewinnt er, was er sich wünscht.

⁵⁰⁸ Oder ‚eine Wiederholung‘; gemeint ist jedenfalls ‚etwas Überflüssiges‘. Vgl. auch Caland, Altindische Zauberei, 117.

⁵⁰⁹ *śakvarāḥ paśavaḥ*. Einerseits besteht hier natürlich die Assoziation mit dem Śakvari-Metrum. Andererseits ist *śakvara* auch die Bezeichnung für Indras Donnerkeil.

⁵¹⁰ *pāñktaḥ*

⁵¹¹ Es ist wohl ein Femininum mit der Bedeutung ‚Kraft‘ – etwa *śakti* – zu ergänzen.

Zwei soll er geben, denn zwei sind der Prāṇa und der Apāna. Drei soll er geben, denn drei sind die Prāṇas: der Prāṇa, der Vyāna und der Apāna. Sie nämlich legt er in den Opfernden hinein. Eines möge er geben, aber ein dreifaches. Denn dreifach ist der Prāṇa. Viel wahrlich ist dieses Andere. Das Andere opfert er. Er ist ist fähig, die andere Gestalt gedeihen zu lassen.⁵¹² Eine weiss gefleckte Kuh möge er geben als Entgelt für die (verschiedenen) Gestalten. Alle Lebensalter möge er geben. So erlangt er alles Vieh. Wenn er (dies) nicht begehrt,⁵¹³ soll er eine junge, trächtige Kuh geben; denn sie (schliesst) alle Lebensalter (ein); weil sie ein Kalb trägt, dadurch ist sie das Kalb; weil sie ein älteres Kalb ist, dadurch ist sie die Jugend; weil sie ein höheres Lebensalter erlangt hat, daher ist sie alt; mit ihr nämlich erlangt er alles Vieh. Die Wasser wahrlich wuschen diese (Welt hinweg), Manu nur blieb übrig. Er erblickte dieses Opfer. Dieses nahm er. Mit ihm opferte er, mit ihm vermehrte er sich, mit ihm gelangte er zu diesem Reichtum. Derjenige vermehrt sich, der gelangt zu dem Reichtum, den Manu erlangt hat, welcher darum wissend mit diesem (Opfer) opfert.

⁵¹² *poṣṭos* = genitivischer Infinitiv zu *puṣ-*, abhängig von *īśvara-*.

⁵¹³ *abhyāśāmseta*. Das Verbum *abhyāśāms-* ist hap. leg., doch kann seine Bedeutung von derjenigen von *ā-sāms-* wohl nicht sehr stark abweichen.

Taittirīya-Saṃhitā I.7.1-2

1.

1. Dem Pākayajña⁵¹⁴ wahrlich dessen, der das Feuer angelegt hat, gesellt sich das Vieh zu. Die Iḍā nun aber ist das Pākayajña. Sie ist zwischen dem Vor- und dem Nachopfer (und) ist eingelegt im Bereich des Opferers⁵¹⁵. Zu ihr, die herbeigebracht wird, soll er sprechen: „Du, von der Farbe schönen Regens, komm!“ Das Vieh wahrlich ist die Iḍā. Das Vieh nämlich ruft er herbei. Das Opfer wahrlich molken die Götter; das Opfer molk die Asuras; die Asuras, die vom Opfer gemolken worden waren, gerieten in Not. Wer wahrlich wissend

2. um das Melken des Opfers opfert, der melkt auch einen anderen Opferer. „Möge dieser Segenswunsch dieses Opfers für mich wahr werden“, spricht er; dies wahrlich ist das Melken des Opfers; dadurch wahrlich melkt er es. Hingegeben gibt die Kuh Milch; hingegeben gibt die Iḍā dem Opferer Milch. Dies wahrlich sind die Zitzen der Iḍā. „Die Iḍā ist herbeigerufen.“ Vāyu ist das Kalb. Wenn der Hotṛ die Iḍā herbeiruft, dann möge der Opferer, den Hotṛ anblickend mit dem Geiste an Vāyu denken;

3. er lässt das Kalb zu seiner Mutter gehen. Mit dem ganzen Opfer gingen die Götter in die Himmelswelt; mit dem Pākayajña mühte sich Manu ab; die Iḍā wandte sich Manu zu. Die Götter und die Asuras riefen diese von verschiedenen Seiten zu sich, die Götter (als sie ihnen) zugewandt (war), die Asuras (als sie ihnen) abgewandt (war). Sie wandte sich den Göttern zu. Da wahrlich wählte das Vieh die Götter; das Vieh verließ die Asuras. Wenn man wünscht, dass einer ohne Vieh sei, dann möge man seine Iḍā als abgewandte herbeirufen; (dann) nämlich wird er zu einem, der kein Vieh hat.

4. Wenn man wünscht, dass einer Vieh habe, dann möge man seine Iḍā als zugewandte herbeirufen; (dann) nämlich wird er zu einem, der Vieh hat. Die Brahmvādins (= Religionskundigen) sagen: „Derjeni-

⁵¹⁴ Vgl. S. 77 f. mit Anm. 228.

⁵¹⁵ D.h. ‚des Opferveranstalters‘.

ge aber wahrlich⁵¹⁶ rufe die Iḍā herbei, welcher, nachdem er die Iḍā herbeigerufen hat, sich selbst in der Iḍā herbeiruft.“ „Sie ist für uns lieb, siegreich, gabenreich,“ sagt er; nachdem er die Iḍā herbeigerufen hat, ruft er sich selbst in der Iḍā herbei. Wie ein Zerteilung des Opfers wahrlich ist das, was die Iḍā ist. Die Hälfte essen sie,

5. die Hälfte reinigen sie. An diesem Punkte wahrlich wurde das Opfer der Asuras zerteilt; die Götter setzten es mit Hilfe des bráhman wieder zusammen. „Bṛhaspati möge dieses (Opfer) für uns ausbreiten,“ so sagt er. Das bráhman der Götter wahrlich ist Bṛhaspati. Durch das bráhman fügt er das Opfer zusammen. „Möge er dieses zerteilte Opfer zusammenfügen,“ sagt er für die Weiterführung (des Opfers). „Alle Götter mögen sich hier ergötzen,“ sagt er. Während er das Opfer weiterführt, weist er es den Göttern zu.
6. Welchen Opferlohn er wahrlich im Opfer gibt, dem folgt sein Vieh nach; derjenige, der geopfert hat, wird zu einem, der ohne Vieh ist. „Vom Opferer ist nun aber so zu verfahren,“ sagen sie, „dass er das Gegebene unter die Götter⁵¹⁷ tun möge, sich selbst aber am Vieh erfreuen möge.“ „Rötlicher, schwill an,“ sagt er. Das Opfer wahrlich ist der Rötliche. Das Opfer nämlich verherrlicht er dann und tut unter die Götter, was gegeben ist, selbst erfreut er sich am Vieh. „Möge mein, des Gebenden (Gut) nicht zerstört werden,“ sagt er; die Nichtzerstörung erlangt er. Möge meines, des Handelnden⁵¹⁸ (Gut) nicht versiegen,“ sagt er; Reichtum erlangt er.

2.

1. Saṃśravas Sauvarcanasa sprach zu Tumiñja Aupoditi: „Als du der Hoṭṛ der Sattrins⁵¹⁹ warst, welche Iḍā hast du herbeigerufen?“ „Diejenige habe ich herbeigerufen,“ sprach er, „welche mit dem Prāṇa den Göttern, mit dem Vyāna den Menschen, mit dem Apāna den Pitṛs Halt gibt.“ „Zerteilt sie oder zerteilt sie nicht?“ (fragte er). „Sie

⁵¹⁶ *tvá iḍām* ist nach Weber aufzulösen in *t' vá iḍām*. Vgl. Weber, Indische Studien XI, 92.

⁵¹⁷ Nach Śaṅkara ist *devatrī* gleichbedeutend mit *ṛtvikṣu*. Da die Brahmanen ja auch anderwo als Götter bezeichnet werden, scheint diese Auslegung einleuchtend.

⁵¹⁸ D.h. dessen, der Opferhandlungen ausführt.

⁵¹⁹ Derjenigen, die an einem langen Opfer, einem *sattrá-*, teilnehmen.

zerteilt,“ sprach er. „Dann hast du wahrlich ihren Körper herbeigerufen“, sprach er.

2. Die Kuh wahrlich ist ihr Körper; über die Kuh wahrlich sprachen die beiden da. Diejenige, welche im Opfer gegeben wird, gibt mit dem Prāṇa den Göttern Halt; diejenige, durch die die Menschen leben, (gibt) mit dem Vyāna den Menschen (Halt); diejenige, welche sie für die Pitṛs erschlagen, (gibt) mit dem Apāna den Pitṛs (Halt). Wer solches weiss, wird reich an Vieh. „Und wahrlich diejenige habe ich herbeigerufen,“ sprach er, „welche den sich mehrenden⁵²⁰ Geschöpfen zur Verfügung steht.“ „Dann hast wahrlich ihre Nahrung
3. herbeigerufen,“ sprach er. Die Pflanzen wahrlich sind ihre Nahrung, die Pflanzen stehen den sich mehrenden Geschöpfen zur Verfügung. Wer solches weiss, isst Nahrung. „Und wahrlich diejenige habe ich herbeigerufen,“ sprach er, „welche die in Not geratenen Geschöpfen⁵²¹ aufnimmt, die zur Verfügung stehenden annimmt.“ „Dann hast du wahrlich ihre Grundlage herbeigerufen,“ sprach er. Diese (Erde) wahrlich ist ihre Grundlage,
4. diese wahrlich nimmt die in Not geratenen Geschöpfe auf (und) nimmt die zur Verfügung stehenden an. Wer solches weiss, findet eine Grundlage. „Und wahrlich diejenige habe ich herbeigerufen,“ sprach er, „in deren Fusstapfen die (davon) lebenden Geschöpfe die Schmelzbutter trinken.“ „Zerteilt sie oder zerteilt sie nicht?“ „Sie zerteilt nicht,“ sprach er „sondern sie bringt hervor.“ „Du hier hast wahrlich die Idā herbeigerufen,“ sprach er. Der Regen wahrlich ist die Idā; in dem Fusstapfen des Regens wahrlich trinken die (davon) lebenden Geschöpfe Schmelzbutter; wer solches weiss, der bringt (Nachkommen) hervor, der ist einer, der Nahrung isst.

⁵²⁰ *prabhāvantiḥ*, Gegensatz dazu: *parābhāvantiḥ* im folgenden Abschnitt. Vielleicht einfach ‚den Geschöpfen, welchen es gut geht‘ – ‚den Geschöpfen, welchen es schlecht geht‘.

⁵²¹ S. obige Anm.

Taittirīya-Saṃhitā II.6.7

1. Manu suchte sich etwas, was von der Erde zum Opfer diene. Er fand die herabgeflossene Schmelzbutter. Er sprach: Wer ist fähig, sie auch beim Opfer zu schaffen? Mitra und Varuṇa sprachen: Wir beide sind wahrlich fähig die Kuh zu schaffen. Darauf brachten sie die Kuh hervor. Wo immer sie auftrat, daraus wurde die Schmelzbutter hervorgepresst. Daher wird sie *ghṛtāpadī* genannt. Das ist ihre Entstehung. „Das Rathantara wird herbeigerufen zusammen mit der Erde“, spricht er.
2. Diese (Erde) wahrlich ist das Rathantara. Diese nämlich ruft er zusammen mit der Speise und anderem herbei. „Herbeigerufen ist das Vāmadevya zusammen mit dem Luftraum“, spricht er. Das Vieh wahrlich ist das Vāmadevya. Das Vieh ruft er zusammen mit dem Luftraum herbei. „Herbeigerufen ist das Bṛhat zusammen mit dem Himmel“, spricht er. Mit Labung gehörig ist wahrlich das Bṛhat. Die Labung (*irā*)⁵²² nämlich ruft er mit dem Himmel herbei. „Herbeigerufen sind die sieben Hotrās“,⁵²³ spricht er. Er ruft nämlich die Hotrās herbei. „Herbeigerufen sind die Kühe
3. zusammen mit dem Stier“, spricht er. Er ruft nämlich in Paar herbei. „Herbeigerufen ist die Nahrung, der Freund“, spricht er. Den Somatrank nämlich ruft er herbei. „Herbeigerufen ist es, ho!“ sagt er. Den Ātman nämlich ruft er herbei; denn der Ātman ist der Beste der Herbeigerufenen. Die Iḍā ruft er herbei. Vieh wahrlich ist die Iḍā. Das Vieh nämlich ruft er herbei. Viermal ruft er herbei; denn der Vierfüßler ist das Vieh. „Mānavī“, spricht er; denn Manu
4. sah diese am Anfang. „Ghṛtāpadī“ spricht er. Da nämlich aus ihrem Fusstapfen die Schmelzbutter herausgepresst wurde, deshalb spricht er so. „Maitrāvaruṇī“, spricht er; denn Mitra und Varuṇa brachten

⁵²² Obwohl die Herkunft von *irā* resp. *ilā*, zweifelhaft und aus lautlichen Gründen vielleicht nicht von *iṣā/iḍā* herzuleiten ist (vgl. M. Mayrhofer, Etym. WB s.v.), änderte dies aber bestimmt nichts daran, dass *irā/iḍā* wohl schon früh mit *iḍā/iṣā* vermischt wurde, umso mehr als die Bedeutung praktisch identisch ist. Vgl. auch S.94 ff. und 154 f.

⁵²³ Vgl. S. 63 mit Anm. 178

sie hervor. „Das von den Göttern geschaffene *bráhman* ist herbeigerufen,“ spricht er. Das *bráhman* nämlich ist herbeigerufen. „Die göttlichen Adhvaryus sind herbeigerufen, herbeigerufen sind die menschlichen“, spricht er. Die Götter und die Menschen ruft er herbei. „Diejenigen, welche dieses Opfer fördern mögen und diejenigen, welche den Opferherrn gedeihen lassen mögen“, spricht er.

5. Sowohl für das Opfer als auch für den Opferer (= Opferveranstalter) spricht er den Segensspruch. „Herbeigerufen sind Himmel und Erde“, spricht er. Himmel und Erde ruft er nämlich herbei. „Die beiden früher geborenen Gerechten“, sagt er, denn früher geboren sind die beiden Gerechten. „Die beiden Göttlichen, die Götter zu Söhnen haben“, spricht er; denn göttlich sind die beiden, die Götter zu Söhnen haben. „Herbeigerufen ist dieser Opferer“, sagt er. Den Opferer ruft er nämlich herbei. „Zu zukünftigem Götteropfer ist er herbeigerufen, zu vermehrter Havis-Bereitung ist er herbeigerufen, zum göttlichen Ort ist er herbeigerufen“,
6. spricht er. Nachkommenschaft wahrlich bedeutet das zukünftige Opfer; Vieh bedeutet vermehrte Havis-Bereitung; die Himmelswelt bedeutet der göttliche Ort. „Dieses bist du, dieses bist du,“ ruft er den dem Opfer eigenen Ort herbei. „Alles, was ihm eigen ist, wird herbeigerufen“, spricht er. Ohne einen Fehler zu machen ruft er wahrlich herbei.

Agni-Purāṇa II (Matsyāvatāraṇam)

1. Vasiṣṭha sprach: „Erzähle mir von Viṣṇu, der die Ursache der Schöpfung ist, in seiner Fisch- und anderen Gestalten und vom alten heiligen Agnitext, o Brahmane, wie (du) ihn vormals von Viṣṇu vernommen (hast).“
2. Agni sprach: „Ich werde von der Fischinkarnation des Hari erzählen. Höre sie wohl, Vasiṣṭha, denn die Beschäftigung mit diesem Avatāra dient zur Zerstörung des Übels und zum Schutze des Guten.
3. Am Ende des vergangenen Kalpa geschah eine Zerstörung, welche Brahmā als Ursache hatte. Damals waren die Welten mit der Erde und anderem vom Ozean überflutet, o Muni.⁵²⁴
- 4.-5. Manu Vaivasvata aber übte Askese um der Befreiung vom Genusse willen.⁵²⁵ Einst, am Flusse Kūtāmālā, fiel ihm, der eine Wasserspende darbrachte, ein ganz kleiner Fisch in das Wasser in seinen zusammengehaltenen Händen. Dieser sprach zu ihm, der ihn ins Wasser werfen wollte: „Wirf mich nicht weg, bester Mann.“⁵²⁶
- 6.-7. Mir droht heute⁵²⁷ Gefahr von Raubfischen und anderen.“ Als er das gehört hatte, warf er ihn in einen Topf. Als aber der Fisch gewachsen war, sprach er wiederum: „Gib mir einen mächtigen Platz.“ Als er diese Worte gehört hatte, da warf ihn der König in einen Wassereimer. Als er dort gewachsen war, sprach er zum König: „Gib mir einen weiten Raum, o Manu.“

⁵²⁴ Vgl. BhP VIII.24.7, S. 205

⁵²⁵ *bhuktimuktaye*. Hohenberger (Die Indische Flutsage 17) übersetzt „kasteite sich um des Genusses und der Erlösung willen“; Ähnlich auch M.N. Dutt Shastri (Agni Purāṇam, 12) „for attaining object of enjoyment and salvation“. Nicht-neutrale Singularvandvas kommen zwar in nachklassischer Zeit gelegentlich vor (Vgl. Wackernagel, Ai. Gramm. II,1, 165), doch dass man um des Genusses willen fasst – umso mehr als *bhukti*- meist den Genuss von Speisen bezeichnet – scheint ziemlich widersinnig.

⁵²⁶ v.l.: *nṛpottama*

⁵²⁷ v.l.: *atra*

8. In einen See geworfen aber, wuchs er wiederum so, dass er dessen Grösse erreichte. Er sprach: „Gib mir einen mächtigen Platz.“ Darauf warf (Manu ihn) in den Ozean.
9. In einem Augenblick nur bekam er die Länge von hunderttausend Meilen. Als er diesen wunderbaren Fisch sah, sprach Manu erstaunt:
10. „Wer bist du, Herr? Doch nicht etwa Viṣṇu? Verehrung sei dir, Nārāyaṇa. Warum verwirrst du mich mit Trug, Janārdana?“
11. Von Manu angesprochen, sagte der Fisch zu Manu, der für seinen Schutz gesorgt hatte: „Ich bin herabgestiegen zum Wohle dieser Welt, zur Zerstörung des Übels.
12. In sieben Tagen nämlich wird der Ozean die Welt überschwemmen. Nachdem ein Schiff gekommen sein wird und du Samen und anderes bereitgemacht hast,
13. wirst du in der Nacht Brahmās von den sieben Ṛṣis umgeben herumfahren. Binde mit der grossen Schlange (das Boot) an mein, des Herbeigekommenen Horn.“
14. Als er so gesprochen hatte, verschwand der Fisch. Manu blieb und wartete die Zeit ab.⁵²⁸ Als der Ozean über die Ufer trat, bestieg er dann das Schiff.
15. (Da erschien) ein goldener Fisch, eine Million Meilen gross, der ein einziges Horn trug. Er band das Schiff an dessen Horn; und die uralte, nach dem Fisch benannte Erzählung
16. vernahm er vom Fisch, (die Erzählung), welche das Übel zerstört, indes er ihn mit Preisliedern pries. Den Dämon Hayagrīva aber, den Räuber des Brahmawissens,
17. tötete er; die Veden, die Mantras und anderes beschützte Keśava. Als der Varāha-Kalpa gekommen war, da hatte Hari die Gestalt einer Schildkröte.

⁵²⁸ v.l.: *ity uktvā devamatsyātmā bṛhatkāraṇasamgataḥ* „Als er so gesprochen hatte, vereinigte sich der Ātman des göttlichen Fisches mit seinem mächtigen Ursprung.“

Bhāgavata-Purāṇa VIII.24

1. Der König sprach: „Ehrwürdiger, ich wünsche von Hari, der wunderbare Taten vollbringt, die erste Avatāra-Geschichte, die Verwandlung in einen Zauberfisch,⁵²⁹ zu hören,
2. wozu der Herr, gleichsam vom Karma verschlungen, die Fischgestalt annahm, welche die Welt schützen sollte, die zur Tamas-Natur gehörige, schwer erträgliche.
3. Das sollst du, Ehrwürdiger uns alles, wie es ist, erzählen, die äusserst berühmte Begebenheit,⁵³⁰ die allen Welten Glück bringt.“
4. Sūta sprach: „So von Viṣṇurāta⁵³¹ angesprochen, erzählte der ehrwürdige Bādarāyaṇi⁵³² das Ereignis, welches in der Fischgestalt des Viṣṇu geschah.
5. Śrī Śuka sprach: „Der Herr nimmt körperhafte Gestalten an, da er so den Schutz der Kühe, der Seher, der Götter, der Frommen und der Veden, aber auch des Dharma und auch des Artha erstrebt.
6. Unter hohen und niedrigen Wesen wandelnd wie der Wind, hat der Herr nicht Anteil am Hohen und Niedrigen, wegen der Guṇalosigkeit seiner Weisheit durch die Guṇas.⁵³³
7. Am Ende des vergangenen Kalpas geschah eine Zerstörung, die von Brahma verursacht wurde. Vom Ozean überflutet waren da die Welt, die Erde und anderes, o König.⁵³⁴
8. Der mächtige Hayagrīva raubte aus der Nähe des zu jener Zeit vom Schlaf befallenen und sich nach Ruhe sehnenenden Schöpfers die Veden, die aus seinem Munde hervorgegangen waren.

⁵²⁹ *māyāmatasyaviḍambanam* hiesse wörtlich etwa ‚das Nachahmen eines Fisches durch (Viṣṇus) māyā (d.h. seine Macht, eine Illusion hervorzubringen)‘

⁵³⁰ *caritam*

⁵³¹ = Parikṣit

⁵³² = Śuka

⁵³³ D.h. ‚da seine Weisheit durch die Guṇas (der Prakṛti) nicht berührt wird.‘

⁵³⁴ Vgl. AP II.3, S. 215

9. Als er von dieser Tat des Dānavakönigs Hayagrīva erfuhr, nahm Hari, der ehrwürdige Herr, die Gestalt eines Karpfens (*śapharī*) an.
10. Damals übte ein gewisser grosser Rājarṣi mit Namen Satyavrata, dem Nārāyaṇa das Höchste war, Askese, indem er nur Wasser zu sich nahm.
11. Er, welcher in diesem Mahākālpa der Sohn des Vivasvat ist, der Śrāddhadeva genannte, hat durch Hari die Manuschaft erlangt.
12. Einst fiel ihm, der an der Kūtamālā eine Wasserspende darbrachte, in das Wasser seiner zusammengehaltenen Hände irgendein einzelner Śapharī-Fisch.
13. Satyavrata, der Herr der Draviḍas, entliess den in seine Hände gelangten Fisch zusammen mit dem Wasser, o Bhārata, in das Wasser des Flusses.
14. Zu dem überaus mitleidigen, mit grossem Mitgefühl begabten König sprach (der Fisch): „Wie (kommt es), o König, der du gütig zu den Elenden bist, dass du mich, den Elenden dem Wasser des Flusses überlässt, der ich mich fürchte vor den Seeungeheuern die ihre eigenen Verwandten fressen?“
15. Obschon er ihn nicht erkannte, der aus Zuneigung zu seinem Wohle Fischgestalt trug, wandte er seinen Sinn dem Schutz des Śapharī-Fisches zu.
16. Als er seine sehr traurige Stimme gehört hatte, brachte der Erdenbeherrscher ihn, nachdem er ihn in das Wasser eines Topfes getan hatte, mitleidig in die Einsiedelei.
17. Als er im Wassertopfe dortin einer Nacht (derart) wuchs, dass er für sich wirklich nicht mehr Platz fand sprach er dies zum König:
18. „In diesem Wassertopf kann ich die Mühsal, hier zu wohnen, nicht ertragen. Verfertige einen sehr weiten Wohnraum, wo ich bequem leben kann.“

19. Da nahm er ihn von dort weg und tat ihn ins Wasser eines Eimers. Dort hineingeworfen, wuchs er in einem Augenblick auf drei Ellen.
20. „Dieser Eimer ist mir nicht genug, o König, um bequem zu wohnen. Gib mir einen weiten Ort, da ich um des Schutzes willen zu dir gekommen bin.“
21. Nachdem er vom König von da weggenommen worden war, wurde er, o König, in einen grossen Teich geworfen. (Solange bis) er diesem mit seinem Körper ausfüllte⁵³⁵, wuchs er zu einem Grossfisch heran.
22. „Dieses Wasser dient nicht zu meinem, des Wasserbewohners Wohlergehen, o König. Wirf mich zum angemessenen Schutz in einen grossen, nicht austrocknenden See.“
23. So angesprochen, brachte er den Fisch hierhin und dorthin (d.h. an verschiedenen Orten) in ein nicht austrocknendes Wasserbett und warf (schliesslich) den gleich (gross) wie ein Jhaṣa (gewordenen) in den Ozean.
24. Als er hineingeworfen wurde, sprach er zu ihm: „Hier fressen mich Makaras und andere, die mir an Stärke überlegen sind, o Held. Du darfst mich hier nicht freilassen.“
25. Derart verwirrt von ihm, der eine gefällige Sprache sprach, sagte er zu ihm: „Wer ist der Herr, der uns durch seine Fischgestalt verwirrt?“
26. Nie haben wir einen so mächtigen Wasserbewohner gesehen noch von einem gehört, welcher (wie) der Herr in einem Tag 100 Meilen über einen Teich hinausgelangt (-gewachsen) ist.
27. Nun, du bist offensichtlich der Bhagavan, bist Hari, der unvergängliche Nārāyaṇa; zum Wohle der Wesen nimmst du die Gestalt von Wasserbewohnern an.

⁵³⁵ *tad āvūtya ātmanā*

28. Verehrung dir, höchstes Wesen, Herr über Bestehen, Entstehen und Vergehen. Du bist für uns, die wir uns mit Hingebung dir zuwenden, der Beschützer, die Zuflucht für unseren Ātman.
29. Alle deine im Spiel angenommenen Avatāras sind Ursache für die Erhaltung der Wesen. Ich möchte wissen, warum von dem Herrn jene Gestalt angenommen worden ist.
30. Da du eine Seele hast, die allen Gutherzigen zugetan ist, o Lotusäugiger, sollte es nicht vergeblich sein, dass man zu deinen Füßen kommt, wie (es vergeblich sein mag, wenn man zu den Füßen) von anderen (kommt), die (nur) als Einzelseelen existieren, nun, da du uns deine wunderbare Gestalt gezeigt hast.“
31. Śrī Śuka sprach: Zu dem so sprechenden König Satyavrata sprach der Weltenherrscher in der Gestalt eines Fisches, der begierig war, sich zu tummeln in der Zerstörungsflut beim Weltenende und (ihm) etwas Gutes zu tun wünschte, da er dem Menschen zugetan ist, der ausschliesslich ihn verehrt.
32. Śrī Bhagavan sprach: „Am siebenten Tage von heute an wird diese Dreiwelt, die Erde, die Atmosphäre und alles übrige, o Feindesbezwinger, versinken im Ozean der Auflösung.
33. Während die Dreiwelt in der Flut der Zerstörung versinkt, wird ein gewisses Schiff zu dir herankommen, ein grosses, von mir in Bewegung versetztes.
- 34.-35. Du indessen wirst, nachdem du, umgeben von den sieben Ṛṣis und begleitet von allen Wesen, alle Pflanzen und grosse und kleine Samen auf das mächtige Schiff gebracht hast, dank der Energie der Ṛṣis unbeirrt umherfahren in der lichtlosen Allflut.
36. Das vom sehr heftigen Wind hin- und hergeschüttelte Schiff binde mit der grossen Schlange an meinem, des Herbeigekommenen Horn fest.

37. Ich werde dich und die R̥ṣis mit dem Boot auf dem Meere dahinziehen und umherfahren, solange die Nacht Brahmas (dauert), o Herr.
38. Du wirst meine eigene Grösse, die als das höchste Brahman bezeichnet wird, erfahren, welche im Herzen empfangen und durch Fragen an mich enthüllt wird.“
39. Als er den König so unterwiesen hatte, verschwand Hari. Er (der König) achtete auf die Zeit, die Hṛṣikeśa angegeben hatte.
40. Nachdem er Darbhagras mit den Rispen gegen Osten ausgebreitet hatte, sass der Rājarṣi mit dem Gesicht nach Nordosten gewandt da, der Füsse Haris, des Fischgestaltigen, gedenkend.
41. Darauf sah man, wie der Ozean über das Ufer trat und überall die Erde überflutete, während er durch die grossen regenbringenden Wolken answoll.
42. Während er über die Unterweisung des Bhagavan meditierte, sah er ein Schiff kommen; dieses bestieg er zusammen mit den Höchsten der Weisen, indem er Kräuter und Pflanzen mitnahm.
43. Zu ihm sprachen die erfreuten Munis: „König, meditiere über den Keśava; er wird uns wahrlich als Retter aus dieser Not Glück zuteil werden lassen.“
44. Vom König durch Meditation herbeigebracht, wurde da in der grossen Flut ein goldener Fisch mit einem einzigen Horn sichtbar, der eine Million Meilen gross war.
45. Als er (der König) das Schiff mit der Schlange als Tau am Horn festgemacht hatte, wie es ihm früher von Hari gesagt worden war, da pries er zufrieden den Madhusūdana.

46. Der König sprach: „Du bist für uns der Erlösung gewährende, höchste Lehrer, der Herr, zu dem diejenigen gelangen können, welche, durch Zufall hierhergekommen, sich bewusst sind, dass ihr Ātman mit ewigem Nichtwissen geschlagen ist, und die leiden an der darin (im Nichtwissen) wurzelnden Mühsal des Samsāra.
47. Der unweise Mensch ist gefesselt vom angeborenen Karma; aus Wunsch nach Glück strebt er nach einem Karma, das Unglück bringt. Er, durch dessen Verehrung man eine falsche Meinung vertreibt, möge den Knoten im Herzen⁵³⁶ zerschneiden; er ist unser Guru.
48. Er, durch dessen Anbetung ein Mensch den Schmutz seines eigenen Tamas zurücklassen und die ursprüngliche Farbe (wieder)gewinnen mag, so wie das Gold durch das Feuer (gereinigt wird), dieser Unvergängliche möge der Herr sein, der höchste Lehrer des Lehrers.
49. Ich wende mich um Schutz an dich, diesen Herrn, von der Gnade dessen die übrigen Götter, die Gurus und die Menschen alle miteinander für einen Menschen nicht ein Partikelchen eines Zehntausendstels bewirken können.
50. Wie wenn der Augenlose zum Führer des Blinden gemacht wird, so wird der Tor zum Guru unwissender Menschen. Du bist der Sonnen- gleiche, welcher alle Augen zum Sehen bringt. Du bist von uns zum Guru gewählt worden, die wir den eigenen Weg zu finden wünschen.
51. Ein Mensch lehrt einen anderen eine unrichtige Anschauung, durch welche dieser in kaum überwindbare Finsternis gelangen kann. Du aber bist wahrlich das unvergängliche untrügliche Wissen, durch das der Mensch seinen ihm eigenen Weg findet.
52. Du bist der wohlgesinnte, freundliche Herr der ganzen Welt, ihr Ātman, ihr Guru, ihr Wissen, die Erlangung ihrer Wünsche⁵³⁷. Dennoch erkennt die Welt, deren Denken blind und die an die Begierde gebunden ist, dich, den Herrn nicht, der in ihrem Herzen wohnt.

⁵³⁶ *hṛdayam* wohl anstelle von *hṛdayyam*

⁵³⁷ *abhīṣṭasiddhiḥ*

53. Zu dir, dem bestem Gott, dem Begehrten, komme ich herbei, zu dem Herrn, um der Unterweisung willen. Zerschneide, o Herr mit Worten, die das Ziel erleuchten, die im Herzen befindlichen Knoten; öffne deinen eigenen Zufluchtsort.“
54. Śrī Śuka sprach: „Dem König, der so gesprochen hatte, verkündete der Bhagavan, der Ādipuruṣa, in Fischgestalt im grossen Wasser herumschwimmend, das Wesen der Dinge⁵³⁸ .
55. Die göttliche Purāṇasaṃhitā, die zu der Sāṃkhyayogapraxis geh_rt, und das Geheimnis des Ātman (verkündete er) vollständig dem Rājārṣi Satyavrata.
56. Der vernahm, mit den Ṛṣis zusammen im Schiffe sitzend, das vom Bhagavan ohne Zweifel (übrig zu lassen) verkündete Wesen des Ātman und das ewige Brahman.
57. Als das Unheil der Zerstörung vorbei war, erschlug Hari den Asura Hayagrīva und holte für den erstandenen Schöpfergott die Veden herauf.
58. König Satyavrata aber, der über heiliges und profanes Wissen verfügte, war in diesem Kalpa durch Viṣṇus Gnade der Manu Vaivasvata.
59. Der welcher die grosse Erzählung vom Gespräch des Rājārṣi Satyavrata und des gehörnten Zauberfisches hört, soll von der Sünde erlöst werden.
60. Diesen Avatāra Viṣṇus möge ein Mensch Tag um Tag preisen. Seine Absichten gelingen und er wandelt auf dem höchsten Pfad.
61. Ich verneige mich vor dem, der die Ursache von allem ist, dem illusionären Fisch, der im Wasser der Zerstörung die Menge der Śruti zurückholte, die geraubt worden war aus den Mündern des Schöpfers, als dessen Fähigkeiten schliefen, und der, nachdem er den Sohn der Diti erschlagen hatte, den Satyavratas (d.h. Satyavrata und seinen Begleitern) das Brahman mitteilte.

⁵³⁸ *tattvam*

MatsyaPurāna I-II

I.

1. Die Fusslotusse des Śiva, durch den die Weltelephanten beim Anschwellen des wilden Tanzes erschüttert werden, mögen zum Zerbrechen der Hindernisse dienen.
2. Möge der Klang der ausgesprochenen Śrutis des Viṣṇu, dessen Ozeane (eigentl. Makara-Gefilde), wenn er von dem Patāla heraufkommt, von oben durch das Auseinandergehen, die Teilung und den Wechsel herabfallen und die ganze Erde einnehmen bei seinem Matsya-Avatāra, möge (dieser Klang der Śrutis) euer Ungemach hinwegnehmen; möge er den Sieg hervorbringen, nachdem man Nārāyaṇa, Nara, Narottama und die Göttin Sarasvatī gepriesen hat.
3. Ihm, welcher als Ungeborener wegen seiner Taten als Nārāyaṇa bekannt ist, dem Triguṇa, Triveda, dem Selbstexistierenden Verehrung.
4. Die im Naimiṣa-Walde wohnenden Muni fragten einst, am Ende eines langen Opfers (*dīrghasattrānte*) den meditierend dasitzenden Sūta nach einer langen Saṃhitā.
5. Nachdem Śaunaka und andere sich aber einige Zeit erfreut hatten an Geschichten, die von Vergangenen, vom Dharma und von Unterhaltsamem handelten, (sprachen sie:)
6. Wir möchten wiederum diese amṛtagleichen Purāṇas hören, welche uns, o Fehlloser, von dir (schon früher) erzählt worden sind.
7. Wie schuf der Herr der Welt (*bhagavillokanātha*) das All (eigentl. Bewegtes und Unbewegtes); und weshalb hat sich der Ehrwürdige Viṣṇu Matsya-Gestalt angenommen?
8. Wodurch ist die Bhairava-Eigenschaft des Bhava (d.h. Śiva in seinem schrecklichen, furchterregenden Aspekt) und seine Feindschaft gegenüber Pura (entstanden)? Aus welchem Grunde wurde derjenige, der den Stier im Banner trägt, zum Kapālin?

9. All dies erkläre (uns), Sūta, ausführlich und Schritt für Schritt; denn wie beim Amṛta entsteht durch dein Wort keine Sättigung.
10. Sūta sprach: Hört hier lückenlos, o Brahmanen, das heilige, reinigende, lebensspendende Matsya-Purāṇa, welches der Keulenträger erzählt hat.
11. Da war ein König, mit Namen Manu, der grosse Askese übte, nachdem er das Königreich seinem Sohn anvertraut hatte, der duldsame Sonnenspross.
12. Im Gebiet des Malayaberges aber erlangte der Held, dessen ganzes Wesen mit guten Eigenschaften erfüllt war und für den Glück und Unglück eines waren, den höchsten Yoga.
13. Nachdem eine Million Jahre vergangen waren, war der den Lotus als Sitz habende (d.h. Brahmā) bereit, ihm einen Wunsch zu erfüllen, und erfreut sprach er zu ihm: «Tue einen Wunsch.»
14. So angesprochen, sagte der König, nachdem er sich vor dem Grossvater verneigt hatte: «Einen einzigen ausserordentlichen Wunsch wünsche ich mir von dir.
15. Ich möchte, wenn die Zerstörung kommt, die Zuflucht der ganzen Menge von Lebewesen, der Unbeweglichen und der Beweglichen sein.»
16. «So sei es.» Damit verschwand nun die Allseele sogleich, (und) ein grosser, von den Göttern gesandter Blumenregen fiel vom Himmel.
17. Einst fiel ihm, als er im Āśrama eine Pitṛ-Speisung vollzog, ein von Wasser umgebener Śaphari-Fisch in die Hände.
18. Als der mitleidige Erdenherr diese Fischgestalt sah, bemühte er sich, diese im Wasser eines Eimers zu schützen.
19. Im Verlauf von einem Tage und einer Nacht wurde er 16 Finger lang, und in Fischgestalt sprach er: «Rette, rette (mich)!»

20. Er nahm das Wassertier und warf es in einen Wassertopf; aber auch dort wuchs es in einem Tag und in einer Nacht um drei Ellen.
21. Wiederum sprach der Fisch mit einem Schmerzensschrei zu dem Sohn des Tausendstrahligen (d.h. des Sonnengottes): «Rette, rette (mich). Ich habe mich in deinen Schutz begeben.»
22. Darauf warf der Sonnensohn den Fisch in einen Graben, und als der Fisch auch dort nicht mehr hineinpasste, in einen grossen Teich.
23. Hineingeworfen, erreichte er eine Länge von einer Meile; und auch dort sprach er wiederum gequält: «Rette, rette mich, bester König.»
24. Danach, als er, von Manu in die Gaṅgā geworfen, ebenfalls wuchs, warf ihn der Erdenherr in den Ozean.
25. Als er, in den Ozean gelangt, diesen vollständig ausfüllte, da sprach Manu erschreckt: «Wer bist du denn? Der Herr des Asuras?
26. Oder bist du etwa Vāsudeva? Wie könnte ein anderer dergestalt sein? Wem könnte (sonst) eine Gestalt gehören, die gleich zwei Millionen Meilen ist?
27. Du bist erkannt; in Fischgestalt hast du mich heimgesucht, o Keśava. O Hṛṣikeśa, Weltenherrscher (Jagannātha), Weltensitz (od. Weltenglanz Jagaddhāma), Verehrung sei dir.
28. So angesprochen sprach der Ehrwürdige, der Janārdana in seiner Fischgestalt: «Gut, gut. Ich bin von dir vollständig erkannt worden, o Fehlloser.
29. In nicht langer Zeit aber wird die Erde, o Erdenherrscher, im Wasser versunken sein zusammen mit ihren Bergen, Wäldern und Hainen.
30. Dieses Boot ist von der Gemeinschaft aller Götter gebaut worden, um die grosse Gemeinschaft der Lebewesen zu retten, o Erdenherr.

31. Die Insekten (Schweissgeborenen), die Vögel (Eigeborenen), die Pflanzen (die Hervorbrechenden) und die lebendgebärenden Lebewesen – alle diese Hilflosen rette, indem du sie in dieses (Boot) hineinbringst, o Frommer.
32. Wenn, o König, das Schiff von des Winden des Yuga-Endes bedrängt wird, dass wirst du, König unter Königen, es an meinem Horn befestigen.
33. Danach wirst du am Ende der Auflösung der Prajāpati der ganzen Schöpfung (eigentl. der ganzen beweglichen und unbeweglichen Welt) sein.
34. So wirst du zu Beginn des Kṛtayuga der allwissende, beständige König sein, der auch von den Göttern verehrte Herrscher des Manvantaras.»

II.

1. Sūta sprach: So von ihm angesprochen, fragte Manu den Madhusūdana (den Töter des Dämons Madhu): «Herr, in wievielen Jahren wird die Zerstörung⁵³⁹ stattfinden?
2. Und wie werde ich die Wesen schützen, o ehrwürdiger Madhusūdana? Oder wie wird die Wiedervereinigung (mit dir) zustandekommen?»
3. Der Fisch sprach: Von heute an wird eine Trockenheit kommen auf der Erdoberfläche, während eines vollen Jahrhunderts, das von Hungersnöten gekennzeichnet ist und Elend bringt.
4. Danach werden sieben schreckliche Sonnenstrahlen⁵⁴⁰ entstehen, die allen Kleinlebewesen Zerstörung bringen (und) die glühende Kohlen herniederregnen.

⁵³⁹ *antarakṣaya*, d.h. nicht eine vollständige Zerstörung wie sie am Ende eines Kalpas geschieht, sondern eine partielle.

⁵⁴⁰ *raśmayāḥ saptaapteḥ*. Zu diesen sieben besten Sonnenstrahlen vgl. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, 134.

5. Auch das unterseeische Feuer wird sich bei der durch das Yuga bedingten Zerstörung verändern. Giftfeuer strömt aus dem Pātāla vom Munde des Saṃkarṣana⁵⁴¹ hervor; und auch das Feuer von Śivas drittem Auge kommt aus dessen Stirn hervor.
6. Die brennende (*nirdahan* [!])⁵⁴² Dreiwelt wird ein Beben treffen; und wenn die ganze Welt so verbrannt ist, soll sie der Asche gleich sein.
7. Von der Hitze wird (auch) der Luftraum erhitzt werden, o Feindzerstörer; dann wird die Welt einschliesslich der Devanākṣatras⁵⁴³ zu vollständiger Zerstörung gelangen.
8. Die sieben Zerstörungsgewässer, Saṃvarta, Bhimanāda, Droṇa, Caṇḍa, Balāhaka, Vidyutpatāka und Śoṇa,
9. werden, aus dem grossen Schweiss des Feuers entstanden, die Erde überschwemmen; die Ozeane, in Erschütterung geraten, (werden) in einer Einheit daliegen.
10. Diese ganze Dreiwelt werden sie zu einem einzigen Wasser machen. Nachdem du das Vedenschiff genommen⁵⁴⁴ und von überall die Keime der Lebewesen
11. darauf gebracht hast, binde, o Frommer, von meiner Macht beschützt, mit Hilfe eines von mir gegebenen Seils das Schiff an mein Horn.
12. Allein wirst du dastehen, da auch die Devas verbrannt sein werden, du von höchster Askese. Soma und Sūrya, ich, Brahma, der von der Vierwelt umgebene,

⁵⁴¹ = Balarāma. Er wird nach der Legende in Mahābhārata XVI.4.11 ff. bei seinem Tode in eine weisse Schlange verwandelt und geht in die Unterwelt ein.

⁵⁴² Der Text hat *nirdahan* anstelle von *nirdahat*.

⁵⁴³ Die 14 Gestirne des Südens.

⁵⁴⁴ *grhya*

13. Die Narmadā, der heilige Fluss, Mārkaṇḍeya, der grosse Ṛṣi, Bhava, die Veden, die Purāṇas und das was überall von Wissen umgeben ist,
14. dies alles soll zusammen mit dir erhalten bleiben in der nahen völligen Zerstörung, so in der einen Flut, die entsteht als völlige Zerstörung der Cāksusa-Periode.
15. Die Veden werde ich hervorbringen am Anfang deiner Schöpfung, o Erdenherr.» Als er so gesprochen hatte, da verschwand der Verehrungswürdige ebenda.
16. Manu aber praktizierte den durch Vāsudevas Gnade entstandenen Yoga, sich versenkend⁵⁴⁵, bis die zuvor angekündigte Flut gekommen war.
17. Als die Zeit gekommen war, wie sie angekündigt war, hervorgegangen aus dem Munde Vāsudevas, da wurde der Janārdana sichtbar in der Gestalt eines gehörnten Fisches.
18. Eine Schlange in Form eines Seiles kam an Manus Seite. Als der Dharmakundige alle Wesen herbeigeholt und durch Yoga hinaufgebracht hatte,
19. band er das Schiff mit dem Schlangenseil am Horn des Fisches fest. Er stellte sich vorne in diesem auf, nachdem er sich vor Janārdana verneigt hatte.
20. Hört, ihr besten Ṛṣis, ich werde jetzt das Purāṇa verkünden, wie es vom durch Manu befragten Fischgestaltigen erzählt wurde, als er zu Beginn der übermächtigen Flut sich in den Yoga versenkt hatte,
21. nämlich von der Schöpfung und anderem, ihr Zweimalgeborenen, da ich von euch zuvor befragt worden bin. Das aber fragte bei der Allflut Manu den Keśava:

⁵⁴⁵ *abhyasan*. Diese Form des Partizips findet sich auch in MBh III.37.36.

22. Manu sprach: Entstehung und Vergehen, Genealogien und Manvantaras, die Geschichte der Dynastien und die Ausdehnung der Erde,
23. die Vorschrift über den dānadharma und das ewige Śrāddha-Ritual, die Einteilung der Varṇas und der Āśramas, ebenso, was überliefert ist über die Verdienste heiliger Handlungen,
24. die Tempel der Gottheiten und anderes und was man sonst noch auf der Erde kennt – diesen ganzen Dharma (hier Neutrum: *tatsarvaṃ ... dharmam*) sollst du ausführlich erzählen.

Bhaviṣya-Purāṇa III.1.4.43-60

43. Matocchila war der Sohn des Hanuka, o Bhārgava. 977 Jahre werden als seine Regierung(szeit) angegeben.
44. Lomaka war sein Sohn. 777 Jahre (dauerte) seine Herrschaft; dann ging er den Weg zum Himmel.
45. Ihm wurde Nyūha als Sohn geboren. Er aber erkannte im Schlaf.⁵⁴⁶ Daher ist er als Nyūha bekannt bei den Weisen. 500 Jahre (wurde von ihm) die Herrschaft ausgeübt.
46. Sīma, Śama und Bhāva wurden (ihm) als drei Söhne. Nyūha ist bekannt als Viṣṇuverehrer. Er hatte wahrlich⁵⁴⁷ die Meditation als höchstes Ziel.
47. Einst aber kam der verehrungswürdige Viṣṇu in seinem Schlafe herbei.
48. „Kindchen Nyūha, höre dieses: Am siebenten Tage wird eine Zerstörung geschehen. Nachdem du zusammen mit deinen Leuten eilig ein Schiff bestiegen hast,
49. erhalte (sie und dich) am Leben, o Viṣṇuverehrer, du wirst von allen der Beste sein.“ Als er „Ja“ gesagt hatte und ein gut ausgestattetes⁵⁴⁸ Schiff gemacht hatte,
50. das 300 Ellen lang, 50 Ellen breit und 30 Ellen hoch war, ein bequemes, das mit allem Lebensnotwendigen ausgestattet war,
51. und nachdem er es zusammen mit seiner Sippe bestiegen hatte, war er völlig in der Viṣṇu-Meditation versunken. Die weltzerstörende Wolkenschar, von Mahendra begleitet,

⁵⁴⁶ *nirgatas tūha sa* ‚eingeschlafen nahm er wahr‘. Es handelt sich offensichtlich um den Versuch einer Erklärung des Namens Nyūha, den diese Volksetymologie als aus *nirgataḥ* und *ūha* zusammengesetzt darstellt.

⁵⁴⁷ Der mit vorliegende Text, der allerdings relativ viele Druckfehler aufweist, liest hier so *'haṃ dhyānaparāyaṇaḥ* ‚ich bin einer, welcher die Meditation als höchstes Ziel hat‘. Es ist anzunehmen, dass anstelle von *'haṃ* eine Partikel, etwa *hi* oder *ha* (*aha* ist nur vedisch) stehen muss

⁵⁴⁸ *supuṣṭitām*

52. brachte 40 Tage lang nun einen grossen Regen hervor. Als der Regen aber ganz Bhārata mit Wasser überschwemmt hatte,
53. da vereinigten sich alle vier Ozeane, aber nach Viśālā drangen sie nicht. 88.000 Munis, die heilige Texte diskutierten,
54. und Nyūha zusammen mit seiner Sippe (blieben übrig), alle übrigen waren zugrundegegangen. Da aber priesen alle Munis die Zaubergewalt Viṣṇus.⁵⁴⁹
55. Die Munis sprachen: Verehrung der Devī, der zum grossen Weisen gehörigen, der Devakī Verehrung, Verehrung. Der Mahālakṣmī, der Mutter Viṣṇus (?), der Rādhā Devī Verehrung, Verehrung.
56. Der Reichen, der Blumengeschmückten, der Goldgeschmückten Verehrung, Verehrung. Der Kāmākṣā, der Māyā Verehrung, der Mutter Verehrung.
57. Durch die Gewalt des grossen Windes und durch den Donner der Wolken, durch die schrecklichen Wassermassen ist nämlich eine grausame Gefahr entstanden.
58. Aus dieser Gefahr, o Bhairavī, rette du uns, deine Diener. Da wurde die Devī gnädig gestimmt. Von ihr wurde das Wasser ruhig gemacht.
59. Am Ende der Flut, als die ganze Erde trockenes Land geworden war, wurden in der Ferne die „Śiṣiṇa“⁵⁵⁰ genannten Abhänge des Himālaya sichtbar⁵⁵¹.
60. Dort hielt Nyūha an, der zusammen mit seiner Sippe das Schiff bestiegen hatte. Als er an der Grenze des Wassers an Land gegangen war, machte er dort seine Wohnung.

⁵⁴⁹ *viṣṇumāyā* eigentlich ‚Zauberkraft Viṣṇus‘. Es handelt sich, wie die nachfolgenden Strophen zeigen, um den weiblichen Aspekt des Gottes, der sich in der Devī manifestiert. *Viṣṇumāyā* ist auch EN der Göttin Durgā.

⁵⁵⁰ Das Wort ist ein hap. leg. mit unbestimmbarem Genus und Numerus (am ehesten wohl Fem. Pl., gleich wie *taṭabhūmayah*). Die Bedeutung ist wohl ‚Überbleibsel‘ o. ä.

⁵⁵¹ *pradaśyate* wohl Druckfehler für *pradṣyate*

B. Literatur

1. Texte und Übersetzungen indischer Werke

- Ṛgveda-Saṃhitā. With the Commentary of Śayaṇācārya. Ed. by N.S. Sontakke and C.G. Kashikar. 5 vols. Poona 1972².
- Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. 4 Bde. Cambridge, Mass. 1978².
- Vājasaneyi-Mādhyandina-Śukla-Yajurveda-Saṃhitā. ed. B.S. Sātavalekara. o.O. 1940.
- Śuklayajurveda-Saṃhitā (Śrimad-Vājasaneyi-Mādhyandina) with the Mantra-Bhāṣya of Mahāmahopādhyāya Śrimad-Uvatācārya and the Veda-dīpa-Bhāṣya of Śrīman-Mahidhara, ed. by Wāsudev Laxmaṇ Śāstri Paṅsīkar. Bombay 1912.
- The Texts of the White Yajurveda. Translated with a Popular Commentary by Ralph T.H. Griffith. Banaras 1957³.
- Kṛṣṇa-Yajurvedīya-Taittirīya-Saṃhitā. Ed. by P.D. Sātavalekar. Pardi 1957².
- Die Taittirīya-Saṃhitā. Herausgegeben von Albrecht Weber. 1. und 2. Teil, Indische Studien XI-XII, Leipzig 1871-72.
- The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṃhitā. Translated from the Original Sanskrit Prose and Verse by Arthur Berriedale Keith. 2 vols., Delhi 1967².
- Kāṭhaka. Die Saṃhitā der Kāṭha-Śākhā. Herausgegeben von Leopold von Schroeder. 4 Bde. Leipzig 1900-1912, reprint Wiesbaden 1970.
- Maitrāyaṇī Saṃhitā. Die Saṃhitā der Maitrāyaṇīya-Śākhā. Herausgegeben von Leopold von Schroeder. 4 Bde. Leipzig 1881-86, reprint Wiesbaden 1970-72.
- Kapiṣṭhala-Kāṭhā-Saṃhitā. Ed. by Raghu Vira. Delhi 1968².
- Atharva Veda Saṃhitā, herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney, 2. verbesserte Aufl. v. M. Lindenau. Berlin 1924.
- Atharva-Veda Saṃhitā, Translated with a Critical and Exegetical Commentary by William Dwight Whitney, revised and edited by Charles Rockwell Lanman. Cambridge, Mass. (HOS 7 u. 8) 1905.

- Das Aitareya-Brāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Commentare von Śayaṇācārya und anderen Beilagen herausgegeben von Theodor Aufrecht. Bonn 1879.
- Śadviṃśabrāhmaṇam Vijñāpanabhāṣyasahitam, hrsg. v. Herman Frederik Eelsingh. Diss. Leiden 1908.
- Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl. Text Übersetzung, Indices von W. Caland. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, Deel 1, Nieuwe Reeks, Deel XIX. N° 4. Amsterdam 1919.
- The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākḥā, with extracts from the commentaries of Śayaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga, ed. by Albrecht Weber. Reprint Varanasi 1964.
- The Śatapatha-Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School. Translated by Julius Eggeling. 5 Bde. SBE XIIXXVI, XLI, XLIII, XLIV. London 1882-1900, reprint Delhi 1963.
- The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇḍīya Recension, ed. by W. Caland, revised by Raghū Vira. Delhi 1983.
- Das Gopatha Brāhmaṇa. Herausgegeben von Dieuke Gaastra. Leiden 1919.
- Īśādidaśopaniṣadaḥ. Ten Principal Upanishads with Śāṅkarabhāṣya. Delhi 1964.
- Kātyāyana Śrauta Sūtra. Ed. and Transl. by H.G. Ranade. Poona 1978.
- Āpastamba Śrauta Sūtra. Das Śrautasūtra des Āpastamba aus dem Sanskrit übersetzt von W. Caland. Amsterdam 1928.
- Āpastamba Śrauta Sūtra. The Śrauta Sūtra of Āpastamba, belonging to the Taittirīya Saṃhitā with the Commentary of Rudradatta. Ed. by Richard Garbe, with new appendix containing corrections and emendations to the text by C.G. Kashikar. Delhi 1983².
- Āśvalāyana Gṛhyasūtram. With Sanskrit Commentary of Nārāyaṇa, English Translation, Introduction and Index. Ed. by Narendra Nath Sharma. Delhi 1976.
- Amarakośa with the commentary of Maheśvara, enlarged by Raghunath Shastri Talekar, edited, with an index by Chintamani Shastri Thatte under the superintendence of F. Kiehlhorn. Bombay 1882.
- The Nirukta of Yāska Muni. With the Niruktavivṛti and exhaustive notes; critically ed. by Mukund Jha Bakshi. New Delhi 1982.

- The Manusmṛti, with the ,Manvartha-Muktāvali‘ Commentarz of Kullūka Bhaṭṭa, with the ,Maṇiprabhā‘ Hindi Commentary by Haragovinda Śāstri. Ed. by Gopāla Śāstri Nene. Varanasi 1970.
- The Laws of Manu, Translated with Extracts from Seven Commentaries by G. Bühler. SBE XXV, OUP 1886, reprint Delhi 1975.
- Gautama-Dharmaśāstra. In: Dharmaśāstra Saṃgraha. Ed. by Vachaspati Upadhyaya. 2 vols. New Delhi 1982, 700 ff.
- Sacred Laws of the Āryas. As taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha, and Baudhāyana. Translated by George Bühler. 2 parts. SBE II, XV; OUP 1879, reprint Delhi 1975.
- The Mahābhārata. For the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar, S.K. Belvalkar and P.L. Vaidya. 19 vols. bound in 22. Poona 1967-1972.
- Shriman Mahābhāratam, with Bharata Bhawadeepa by Nilakaṇṭha, ed. by Ramachandra Kinjawadekar. 6 Bde. Poona 1929-33.
- The Mahābhārata, Translated and Edited by J.A.B. van Buitenen. Books 1-5, 3 vols., Chicago 1973-78.
- The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyasa. Translated into English Prose by Pratāpa Chandra Rāy. 11 vols. Calcutta 1889-1896.
- The Vālmiki-Rāmāyaṇa, critically edited for the first time by G.H. Bhatt et al., Baroda 1960-75.
- Agnipurāṇa. Ed. by Āchārya Baladeva Upādhyaya. The Kashi Sanskrit Series 174. Varanasi 1966.
- Agni Purāṇam. A Prose English Translation by Manmatha Nāth Dutt Shastri. 2 Vols. Varanasi 1967.
- Śrīmad-Bhāgavata-Mahāpurāṇam. Gorakhpur 1950⁵.
- Bhāgavata Purāṇa. With Commentary of Śrīdhara Swāmin. Ed. by J.L. Sastri. Delhi 1983.
- The Bhāgavata-Purāṇa. Translated and annotated by Ganesh Vasudeo Tagare. 5 parts, AITM 7-11. Delhi 1986².
- Bhaviṣya Mahā-Purāṇa. Bombay 1959.
- Śrīmadvaipāyanamunipraṇītaṃ Matsyapurāṇam. Ed. by H.N. Apte. Ānandāśrama-Saṃskṛta-Granthāvali 1907.

- The Matsya Purāṇam. Translated by Various Oriental Scholars. Ed. by Jamna Das Akhtar. SBA 1, Delhi 1972.
- The Padmapurāṇa. Edited from Several Mss. by R.S.V. Nārāyaṇa Maṇḍlic. 4 vols. Poona 1893-94.
- The Vāyu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition, ed. by R. Mitra. 2 vols., Calcutta 1880-88.
- Satikam Śrīmad-Viṣṇu-Purāṇam. Bombay 1902.
- The Vishṇu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition, Transl. from the Original Sanskrit ... by H.H. Wilson, with an introduction by R.C. Hazra. Calcutta 1961.

2. Übrige Literatur

- Alpers, Anthony, Dolphins. Milton Keynes 1979.
- Anderson, Walter, Nordasiatische Flutsagen. Acta et commentationes Universitatis Dorpatensis B, Humaniora IV. Tartu 1923.
- Andree, Richard, Die Flutsagen. Braunschweig 1891.
- Bader, Françoise, De Pollux à Deukalion: la racine **deuk-* „briller, voir“. In: o-o-pe-ro-si, Festschrift für Ernst Risch, Berlin-New York 1986, 463-488.
- Bandhu, Vishva, Vaidika-Padānukrama-Kośa. A Vedic Word-Concordance. 16 vols. Hoshiarpur 1955-76².
- Bausinger, Hermann und Brückner, Wolfgang (edd.), Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Berlin 1969.
- Bergaigne, A., La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. 3 Bde. und Index. Paris 1878-97.
- Beyerlin, W., Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Göttingen 1975.
- Biardeau, M. und Malamoud, C., Le sacrifice dans l'Inde ancienne. Paris 1976.
- Biardeau, Madeleine, Études de mythologie hindoue. Tome I: Cosmogonies purāṇiques. Paris 1981.
- Bloomfield, Maurice, A Vedic Concordance. Cambirdge, Mass. 1906, reprint Delhi 1964.
- Bollée, W.B., Ṣaḍviṃśa-Brahmaṇa. Introduction, translation, extracts from the commentary and notes. Diss. Utrecht 1956.

- Bopp, Franz, Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahā Bhārata. Berlin 1829.
- Brown, W. N., The Creation Myth of the RV. JAOS 62 (1942), 85-98.
- Buitenen, J.A.B., van, Akṣara. In: JAOS 79, 1959, 176-187.
- Burkert, Walter, Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne. In: Les études classiques aux XIXe et XXe siècles: Leur place dans l'histoire des idées. Entretiens sur l'Antiquité classique, tome XXVI, Genève 1980.
- Burkert, Walter, Literarische Texte und funktionaler Mythos. Iṣṭar und Atrahasis. In: J. Assmann/W. Burkert/F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Göttingen 1982, 63-82.
- Burkert, Walter, Mythisches Denken. In: Hans Poser (ed.), Philosophie und Mythos, Berlin/New York 1979, 16-39.
- Burkert, Walter, Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley/Los Angeles/London 1979.
- Burkert, Walter, Vom Nachtigallemythos zum «Machandelboom». In: Antiker Mythos in unseren Märchen. Kassel 1984.
- Burstein, Stanley Mayer, The Babiloniaca of Berossus. Sources from the Ancient Near East, vol. 1, fasc. 5, Malibu 1978.
- Caduff, Gian Andrea, Antike Sintflutsagen. Hypomnemata 82. Göttingen 1986.
- Caland, W. und Henri, V., L'Agniṣṭoma, description de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique, 2 vols. Paris 1906-7.
- Caland, W., Altindische Zauberei, Darstellung der altindischen „Wunschopfer“. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe reeks, deel X. N° 1. Amsterdam 1908.
- Caland, W., Altindisches Zauberritual, Probe einer Übersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika Stra. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, nieuwe reeks, deel III, N° 2. Amsterdam 1900.
- Caland, W., Rez. v.: L. v. Schröder, Kāṭhakam, die Saṃhitā der Kāṭha-Sākhā, 1. Buch, Leipzig 1900, in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 162. Jahrgang, Berlin 1900, 701-705.
- Casalis, M., The Dry and the Wet: A Semiological Analysis of Creation and Flood Myths. Semiotica 17 (1976) 35-67.

- Contenau, G., *Le déluge babylonien. Ishtar aux enfers. La tour de Babel.* Paris 1941.
- Converse, H.S., *The Agnicayana Rite; Indigenous Origin?. History of Religion* 14 (1974), 81-95.
- Cordan, W., *Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya, aus dem Quiché übertragen und erläutert.* Düsseldorf-Köln 1962 (= Zürich 1976)
- Cory, I.P., *Ancient Fragments.* 1832 (bei Lambert-Millard als engl. Text des Berossos genannt)
- Cousteau, Jacques-Yves/Diolé Philippe, Delphine. München/Zürich 1978.
- Dahlmann, Joseph, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch.* Berlin 1895.
- Dandekar, R.N., *Insights into Hinduism.* Delhi 1979.
- Dandekar, R.N., Kashikar, C.G. and others, *Śrautakośa: Encyclopaedia of Vedic Sacrificial Ritual.* Poona 1958-73.
- Davies, Edward, *British Mythology.*
- Dähnhardt, Oskar, *Natursagen.* 4 Bde. Leipzig 1907-12.
- Delbrück, Bertold, *Die altindische Wortfolge aus dem Çatapathabrahmaṇa dargestellt. Syntaktische Forschungen III.* Halle 1878.
- Delbrück, Bertold, *Altindische Syntax. Syntaktische Forschungen V,* Halle 1888. Reprint Tübingen 1976.
- Dijk, J., van, *Die Indschriftenfunde. In: Vorläufiger Bericht über die von dem deutschen archäologischen Institut der deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka,* 18, Berlin 1962, 44-52.
- Dumézil Georges, *Jupiter, Mars, Quirinius, IV: Explication de textes indiens et latins.* Paris (Presses Universitaires de France) 1948.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée I-III.* Paris 1968-73.
- Dumézil, Georges, *Les dieux souverains des Indo-Européens.* Paris 1977.
- Eberhard, Wolfram, *Typen chinesischer Volksmärchen. Folklore Fellows Communications, No. 120,* Helsinki 1937.
- Eberhard, Wolfram, *Volksmärchen aus Südost-China. Folklore Fellows Communications No. 128,* Helsinki 1941.

- Embree, Ainslie T./Wilhelm, Friedrich, Indien. Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft. Fischer Weltgeschichte Bd. 17. Frankfurt a. Main 1967.
- Enzyklopaedie des Märchens . Handwörterbuch zur historischen Erzählforschung. Hrsg. v. Kurt Ranke et al., Bde. 1-4, Berlin/New York 1977-84.
- Ferreira, John V., Totemism in India. OUP, London 1965.
- Findly, E.B., Aspects of Agni: Functions of the Rgvedic Fire. Ph.D. Dissertation. Yale University. New Haven 1978.
- Frauwallner, Erich, Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bde. Salzburg 1953-56.
- Frazer, J. G., The Golden Bough, London 1966 (reprint).
- Garbe, Richard, Die Sāṃkhya-Philosophie. Leipzig 1894.
- Garbe, Richard, Sāṃkhya und Yoga. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III, 4. Strassburg 1896.
- Gehrts, Heino, Mahābhārata.: Das Geschehen und seine Bedeutung. Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 178. Bonn 1975.
- Geldner, Karl F. (ed.), Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Stuttgart 1895.
- Glasenapp, Helmuth, von, Indische Geisteswelt. Bd. I: Glaube und Weisheit der Hindus; Bd. II: Weltliche Dichtung, Wissenschaft und Staatskunst der Hindus. Sonderausgabe in einem Band, Baden-Baden o.J.
- Goldmann, Robert P., Gods, Priests, and Warriors. New York 1977.
- Gonda Jan, Notes on Brahman. Utrecht 1950
- Gonda, Jan, Religionen Indiens. 3 Bde., Die Religionen der Menschheit Bd. 11 -13. Stuttgart 1960-64.
- Gonda, Jan, Vedic Literature, A History of Indian Literature, Vol. I, fasc. 1, Wiesbaden 1975.
- Gonda, Jan, Some Observations on the Relation between „Gods“ and „Powers“ in the Veda, à propos of the Phrase „Snuḥ Sahasāḥ“ . ,s-Gravenhage 1957.
- Gonda, Jan, De indische zondfloed-mythe. Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, deel 41, No. 2. Amsterdam 1978.

- Grassmann, Hermann, Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig 1873.
- Griffith, Ralph T.H., The Texts of the White Yajurveda. Translated with a popular commentary. Delhi 19573.
- Grimm, Jacob, Deutsche Mythologie. Göttingen 1875⁴.
- Gupta, S.P./Ramachandran, K.S. (edd.), Mahābhārata: Myth and Reality. Delhi 1976.
- Güterbock, H(ans).G(ustav)., Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. In: Zeitschrift für Assyriologie. NF 8, 1934, 1-91 und 10, 1938, 45-149.
- Güterbock, Hans, Die historische Tradition bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. In: Zeitschrift für Assyriologie, NF VIII. (XLII.) Band, 1934.
- Hacker, Paul, Kleine Schriften. Hrsg. v. Lambert Schmithausen. Wiesbaden 1978.
- Hacker, Paul, Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt. 2 Teile. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz; Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse; Jahrgang 1959, Nr. 9 u. 13. Wiesbaden 1960.
- Hacker, Paul, Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus. In: Saeculum 8, 1957, 167-179 = Kleine Schriften, 376-388.
- Hacker, Paul, Inklusivismus. In: Inklusivismus: Eine Indische Denkform. Herausgegeben von Gerhard Oberhammer. Wien 1983.
- Hacker, Paul, Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens. Aus dem Nachlass herausgegeben von Klaus Rüping. Wien 1985.
- Halbfass, Wilhelm, „Inklusivismus“ und „Toleranz im Kontext der indisch-europäischen Begegnung. In: Gerhard Oberhammer (ed.), Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien 1983, 29 ff.
- Hallo, William W., On the Antiquity of Sumerian Literature. JAOS 83, 1963, 176.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 10 Bde. Hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig 1927-1942.
- Herodot = Herodoti Historiae, ed. Carolus Hude. 2 Bde. Oxford 1963³.
- Hillebrandt, A., Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form. Jena 1879/80.

- Hillebrandt, A., Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III. Band, 2. Heft. Strassburg 1897.
- Hildebeitel, Alf, The Ritual of Battle. Ithaca and London 1976.
- Hirsch, H., Die Inschriften der Könige von Agade. In Archiv f. Orientforschung XX, 1963, 1-82.
- Hoffmann, Karl, Aufsätze zur Indoiranistik. Herausgegeben von Johanna Narten. 2 Bde. Wiesbaden 1975-76.
- Hohenberger, Adam, Das Bhaviṣyapurāṇa. Wiesbaden 1967.
- Hohenberger, Adam, Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa. Leipzig 1930.
- Holtzmann, Adolf, Das Mahābhārata und seine Theile. 4 Bde., Kiel 1892-95.
- Hopkins, Edward Washburn, Epic Mythology. Strassburg 1915, reprint Delhi 1974.
- Hopkins, Edward Washburn, On the Professed Quotations from Manu found in the Mahābhārata, in: JAOS 11, 1885, 239-275.
- Hopkins, Edward Washburn, The Great Epic of India. New York/London 1902.
- Horsch, Paul, Die vedische Gātha- und Śloka-Literatur. Bern 1966.
- Howard, Wayne, Sāmavedic Chant. New Haven 1977.
- Howard, Wayne, Vedic Recitation in Vārāṇasi. Delhi 1986.
- Hulin, Michel, Sāṃkhya Literature. A History of Indian Literature Vol. VI., Fasc. 3, Wiesbaden 1978.
- Hübinger, Paul Egon (ed.), Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter. Wege der Forschung, Bd. CCI, Darmstadt 1968.
- Indische Studien s. Weber, A.
- Jacoby, Felix, Die Fragmente der Griechischen Historiker 3C1, Leiden 1958.
- Jensen, Ad. E. (ed.), Mythe, Mensch und Umwelt. Paideuma IV, Bamberg 1950.
- Johnston, E.H., Early Sāṃkhya. Delhi 1974 (reprint der Ausgabe London 1937).
- Jolly, J., Arthaśāstra of Kauṭilya. Lahore 1923

- Jolly, J., *Medicin. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. III, Heft 10, Strassburg 1901.
- Karst Josef (ed.), *Die Chronik. Eusebius Werke*, 5, Leipzig 1911.
- Kane, P.V., *History of Dharmaśāstra I-V*. Poona 1946-75.
- Kirfel, Willibald, *Die Kosmographie der Inder*. Bonn und Leipzig 1920.
- Kirk, G.S., *Mith. Its Meanings and Functions in Ancient and Other Cultures*. CUP Cambridge 1970.
- Kramer, S.N., *Sumerian Mythology*. Philadelphia 1944.
- Kuiper, F.B.J., *The Sanskrit Nom. Sing. vīṭ*. In: *III X*, 1967, pp. 103-125.
- Labat, René/Caquot, André/Szzyner, Maurice/Vieyra, Maurice, *Les religions du Proche-Orient asiatique*. Paris 1970.
- Lambert, W.G./Millard, A.R., *Atra-Hasis. The Babylonian story of the flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil*. OUP Oxford 1969.
- Larson, Gerald James, *Classical Sāṃkhya*. Delhi 1979².
- Lenormant, François, *Les origines de l'histoire*. 2 tomes, 3 vols. Paris 1880-84².
- Lévi, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris 1898, repr. 1966.
- Lévi-Strauss, Claude, *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main 1981⁵, Übersetzung der französischen Originalausgabe *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962.
- Lima, Mesquitela, *O dilúvio africano*. Luanda 1972.
- Limet, Henri, *Rez. von: St. M. Burstein, The Babyloniaca of Berossus*. In: *Bibliotheca Orientalis XXXIX*, No. 5-6, 1982, Sp. 599 ff.
- Lord, Albert .B., *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass. 1960. Deutsche Übersetzung mit dem Titel „Der Sänger erzählt“ von Helmut Martin. München 1965.
- Lüthi, Max, *Das europäische Volksmärchen*. Bern 1960².
- Macdonell, A.A., *Vedic Grammar. Encyclopaedia of Indo-Aryan Research*, vol. I, part 4. Strassburg 1910.
- Macdonell, A.A., *A Vedic Grammar for Students*. Oxford 1916, reprint 1971.
- Mayrhofer, Manfred, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. 4 Bde., Heidelberg 1956-1980.

- Minard, A., Trois énigmes sur les Cent chemins: Recherches sur le Śatapatha Brāhmaṇa I-II. Paris 1949-56.
- Mitchiner, John E., The Evolution of the Manvantara Theory as Illustrated by the Saptarṣi-Manvantara Traditions. In: Purāṇa XX, 1, 1978, 7-37.
- Moser, Dietz-Rüdiger, Die Homerische Frage und das Problem der mündlichen Überlieferung. In: Fabula 20, 1979, 130 ff.
- Monier-Williams, Monier, A Sanskrit-English Dictionary. Oxford 1899, reprint 1970.
- Muir, J., Original Sanskrit Texts I. Amsterdam 1967².
- Müller, Max, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1884.
- Müller, Max, A History of Ancient Sanskrit Literature. Allahabad 1912.
- Mylius, K., Die Ideenwelt des Śatapatha-Brahmaṇa. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 16 (1967), 47-55.
- Neckel, G. und Niedner, F. Die jüngere Edda. Übers. v. G.N. und F.N. Jena 1925. Neudr. Düsseldorf/Köln 1966.
- Nussbaum, Alan, Head and Horn in Indo-European. Untersuchungen zur Indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, NF 2. Berlin/ New York 1986.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, Hindu Myths. Harmondsworth 1975.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley/ Los Angeles/Londonq 1976.
- Oberhammer, Gerhard (ed.), Inklusivismus. Eine indische Denkform. Publications of the De Nobili Research Library. Occasional Papers 2. Wien 1983.
- Oldenberg, Hermann, Die Religion des Veda. Stuttgart 1917, reprint Darmstadt 1970.
- Oldenberg, Hermann, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte. Göttingen 1919.
- Oldenberg, Hermann, Das Mahabharata. Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form. Göttingen 1922.
- Oppenheim, A. Leo, Ancient Mesopotamia. Revised edition, Chicago 1977.

- Ovid = P. Ovidii Nasonis Metamorphoses. Ed. William S. Anderson. Leipzig 1982².
- Pettazoni, Raffaele, Die Wahrheit des Mythos. In: Ad. E. Jensen (ed.), Mythe, Mensch und Umwelt, Paideuma IV (1950), 1-9.
- Pettinato, G., Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. *Orientalia*, N.S. 37, 165-200.
- Pinkham, Mildred Worth, The Status of Woman in Hinduism as Reflected in the Purāṇas, the Mahābhārata, and the Rāmāyaṇa. Dissertationsteildruck, New York 1941.
- Plinius d. J.= C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*. Edd. L.Ian - C. Mayhoff. 6 Bde. Leipzig 1967-70.
- Popol Vuh. Das Buch des Rates. Aus dem Quiché übertragen und erläutert von Wolfgang Cordan. Neue Ausgabe, Düsseldorf/Köln 1978.
- Potdar, K.R., *Sacrifice in the Ṛgveda*. Bombay 1953.
- Ranke, Kurt, Orale und literale Kontinuität. In: Hermann Bausinger/Wolfgang Brückner (edd.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*. Berlin 1969, 102-116.
- Rau, Wilhelm, *Staat und Gesellschaft in Indien nach den Brāhmaṇatexten dargestellt*. Wiesbaden 1957.
- Renou, L., *Les écoles védiques et la formation du Vēda*. Paris 1947.
- Röhrich, Lutz, Das Kontinuitätsproblem bei der Erforschung der Volksprosa. In: Hermann Bausinger/Wolfgang Brückner (edd.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*. Berlin 1969, 117-133.
- Rüping, Klaus, *Amṛtamanthana und Krma-Avatāra*. Wiesbaden 1970.
- Schenda, Rudolf, Walfisch-Lore und Walfisch-Literatur. In: IV International Congress for Folk-Narrative Research in Athens, 4.9.-6.9.1964. *Lectures and reports*. *Laographia XXII*, 1965, 431-448.
- Schmidt, H.-P., *Bṛhaspati und Indra*. Wiesbaden 1968.
- Schmökel, Hartmut, *Das Gilgamesch-Epos*. Stuttgart 1978⁴.
- Schneider, Ulrich, *Der Somaraub des Manu*. Wiesbaden 1971
- Schott, Albert, *Das Gilgamesch-Epos, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. S., neu herausgegeben von Wolfram v. Soden*, Reclam Stuttgart 1984.

- Schott, Albert, Zu meiner Übersetzung des Gilgames-Epos. In: Zeitschrift für Assyriologie N. F. 8, 1934, 92-143.
- Schroeder, L. v., Kāṭhaka, Die Saṃhitā der Kāṭha-Śākhā. 4 Bde. (4. Band: Wortindex v. Richard Simon). Leipzig 1900-1912, reprint Wiesbaden 1970-72.
- Sen, Chitrabhandu, A Dictionary of the Vedic Rituals. Delhi 1976, reprint 1982.
- Shafer, Robert, Ethnography of Ancient India. Wiesbaden 1954.
- Sharma, Ram Karan, Elements of Poetry in the Mahābhārata. Berkeley and Los Angeles 1964.
- Soden, Wolfram von, Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Albert Schott; neu herausgegeben von Wolfram von Soden. Stuttgart 1982.
- Sörensen, S., An Index to the Names in the Mahābhārata. 1904, reprint Delhi 1978.
- Staal, F. (ed.), Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar, 2 vols., Berkeley 1983.
- Sturm, J., Oannes. In: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Vol. 17, Sp. 1677 ff.
- Suryakanta, Shastri, The Flood Legend in Sanskrit Literature. Delhi 1950.
- Tandon, Yashpal, A Concordance of Purāṇa-Contents. Hoshiarpur 1952.
- Thieme, Paul, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle/Saale 1949.
- Thieme, Paul, Bráhmaṇ. ZDMG 102 (NF 27), 1952, 91-129 = Kleine Schriften 100-138.
- Thureau-Dangin, F., Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig 1907.
- Usener, Hermann, Die Sinthflutsagen. Bonn 1899.
- Usener, Hermann, Zu den Sintfluthsagen. RhM 56 (1901) 481-96 = Kleine Schriften IV. Leipzig-Berlin 1913, 382-96.
- Wackernagel, Jacob/Debrunner, Albert, Altindische Grammatik. Göttingen. Bd. I: 1896 (von J.W.; dazu: L. Renou, Introduction générale, 1957, und A.D., Nachträge, 1957); Bd. II,1: 1905 (von J.W., Nachdruck mit Nachträgen von A.D., 1957); Bd. II,2: 1954

(von A.D.); Bd. III: 1930 (von J.W. und A.D.); Register 1964 (von R. Hauschild).

- Weber, A., Indische Studien I-XIII. Leipzig 1850-1873.
- Weber, A., Zwei Sagen aus dem Çatapatha-Brâhmana über Einwanderung und Verbreitung der Ârier in Indien, nebst einer geographisch-geschichtlichen Skizze aus dem weissen Yajus. Indische Studien I (1850), 161-232,
- Wezler, Albrecht, Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff Paul Hackers. In: Gerhrad Oberhammer (ed.), Inklusivismus. Eine indische Denkform, Wien 1983, 61 ff.
- Whitney, William Dwight, Sanskrit Grammar. Cambridge, Mass. 1889², reprint 1971.
- Winternitz, Moriz, Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker. In: Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Band XXXI (der dritten Folge Band 1), Wien 1901, 305-333.
- Wolff, Fritz, Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt von F. W., Strassburg 1910, reprint Berlin 1960.
- Woods, F.H., Deluge. In: Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, Volume IV, Edinburgh 1911.